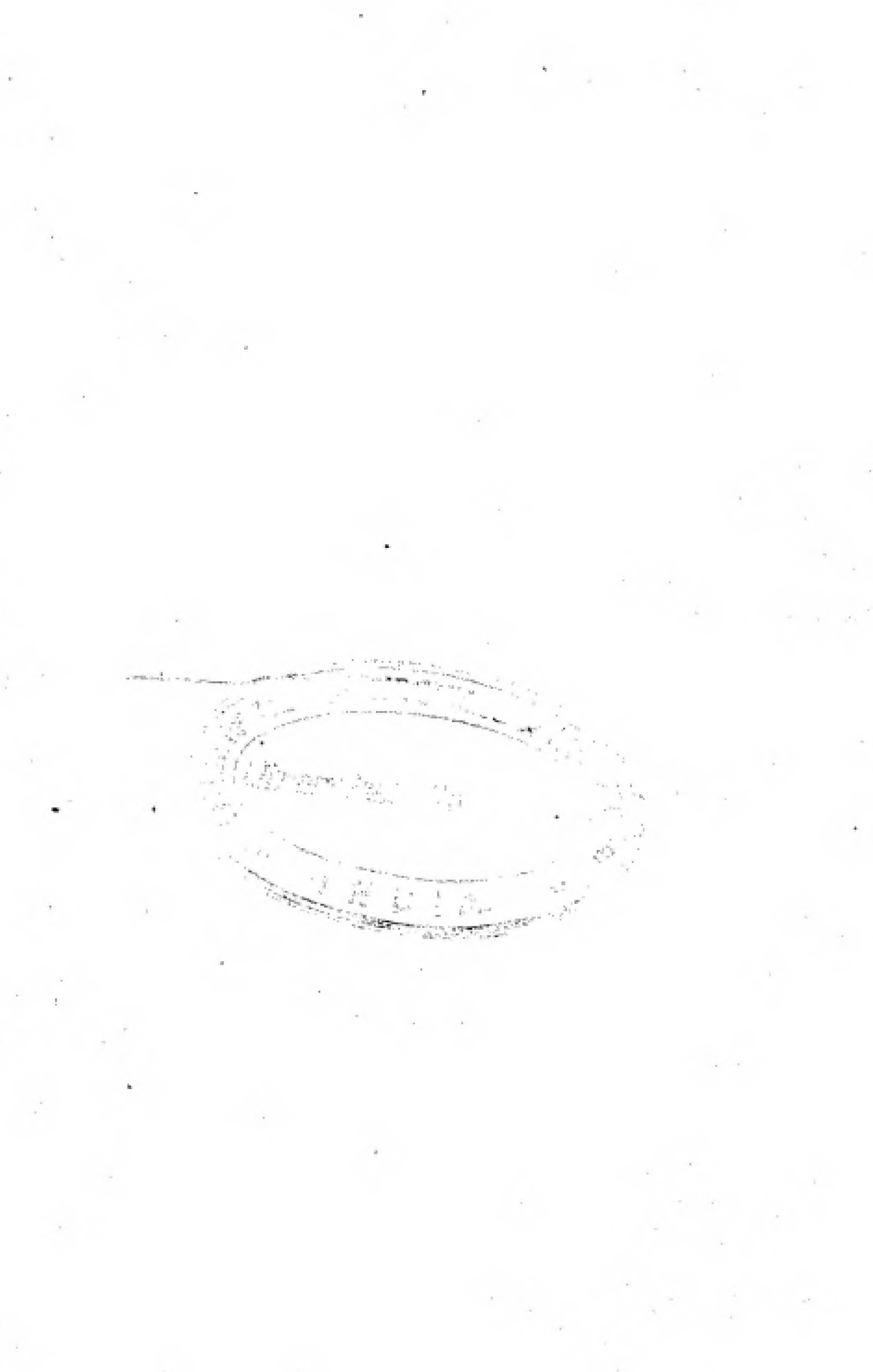
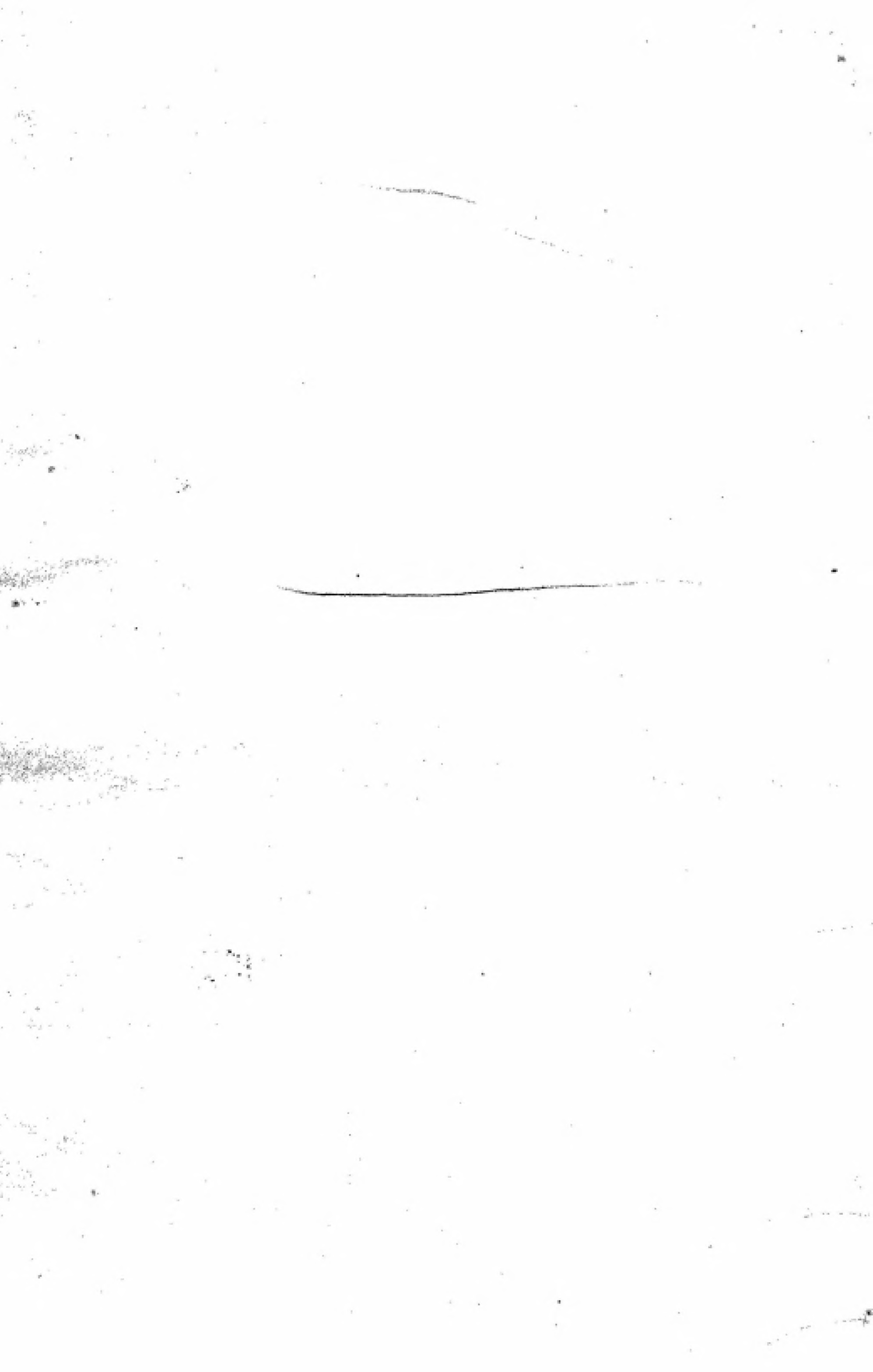




ZEITSCHRIFT

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

*

Im Auftrage der Gesellschaft

herausgegeben von

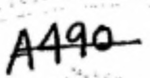
Georg Steindorff



Neue Folge · Band 7

(Band 82)





LEIPZIG 1928

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
IN KOMMISSION BEI F. A. BROCKHAUS



INHALT

des 82. (der N. F. 7.) Bandes der

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Aufsätze:

Anzeigen:

Die ältesten Meister der indischen Astrologie und die Grundidee ihrer Lehrbücher.

Von **Julius von Negelein.**

Das in den Einzelheiten so wohl ausgestaltete und durchdachte, im ganzen so widerspruchsvolle System der indischen Astrologie wird von der Quelle, welcher wir am meisten verdanken, der Vṛddhagargasaṃhitā, auf alte Autoritäten zurückgeführt[1]), ist also als Lehrbuch für angehende Astrologen gedacht, welche die darin gegebenen Einzelheiten sich einprägen und überliefern sollen. — Diesem Gebot sind die Jünger gefolgt. Vṛddhagarga's Werk ist handschriftlich vorhanden. Thibaut (Grundr. d. indo-ar. Phil., S. 27) nennt den Zustand der Mss. ganz ungewöhnlich korrupt. G. M. Bolling, der sich

1) Vgl. z. B. Wendungen wie: *pūrvarūpāṇi* [*ketor*] *lakṣayed . . . divy utthāne cāsya liṅgāni yathāvad upadhārayet,* wobei *yathāvat* auf ein traditionelles System der Beobachtung Bezug nehmen muß; daß dieses in den anerkannten Lehrbüchern vorhanden war, zeigt z. B. Vṛddhaga° in Adbh. S. 182: *liṅgāni veditavyāni pūrvataḥ* ‖ *śāstrajñenā 'bhiyuktena prājñenai 'tad vijānatā* | Häufig beruft sich der Text auf die „Aussprüche großer Weiser" oder „den entscheidenden Spruch eines Lehrbuchs" (so z. B. Adbh. S. 186 bzw. 190). In beiden Fällen handelt es sich um die Beantwortung der Frage, wann das *phalam* („Resultat") eines *ketu* eintritt. Auch die Parallelerscheinungen sind ihrem Wesen nach durch die Tradition festgelegt: „*etair nimittair vijñeyaḥ . . . udayaḥ* [*ketoḥ*] *śāstrakovidaiḥ*", woraus zugleich hervorgeht, daß die Überlieferung aufrecht erhalten bleiben soll. — Dies zu gewährleisten, ist der Zweck der gesamten Darstellung Vṛddhagarga's von den *ketus* (s. Adbh. S. 201): *etat te ketucakraṃ parikīrttitaṃ* | *etac chiṣyāya dātavyam* ‖ Der Stoff ist also in Form eines Lehrgedichts zwecks Weitergabe an die späteren Geschlechter einem Schüler übermittelt worden.

eingehend mit ihnen beschäftigt und sie kopiert bzw. photographiert hat, teilte mir aber mit, daß sie ausreichend wären, „eine gute Textausgabe zu gewinnen". Ihre Edition und deren Verwertung wäre die nächste Aufgabe der auf dem Gebiete der indischen Astrologie liegenden Forschung. — Wie der Mond von der Sonne, hat Vṛddhagarga von Garga Licht und Glanz, ja selbst den Namen entnommen. Mit der Person und den Werken dieses Garga muß sich jeder beschäftigen, der vom Werden und Wesen der Astrologie überhaupt, der Lehre von den „Wahrzeichen", „Unsternen" [*ketus*] im speziellen, in literarhistorischer Hinsicht eine Vorstellung bekommen will. Der Name dieses Mannes besagt als solcher wenig. Im Mahābhāṣya ist er überaus häufig als Gentilbezeichnung in den verschiedensten Modifikationen zu finden[1]). Seine Person ist in mythisches Dunkel gehüllt. Er gilt als Astrolog des Königs Pṛthu Vainya, der zum Hauspriester den Planeten Venus hatte[2]), wird also in die erste Frühzeit des Menschengeschlechts versetzt. An dem nach ihm benannten heiligen Orte, dem *gargasrotas* an der Sarasvatī, erlangte er (nach M. B. 9, 37, 14 f. = 9, 2132 f.) die Weisheit, welche mit seinem Namen für ewig verbunden blieb. Später wurde ihm ein Gestirn, das 22. *nakṣatram* („Haus") der Mondbahn, geweiht, d. h.: Götterrang zugestanden[3]). Sein Ansehen hier auf Erden

1) Nach den eingehenden Untersuchungen A. WEBER's (Ind. Stud. 13, 410 ff.) geht das erste Vorkommen des Namens Garga nicht über das 14. Buch des Śat. Brāhm. hinaus. Der Name ist sehr weit verbreitet, wie *devadatto Gārgyaḥ* (d. h.: *Gārgyaḥ* bedeutet jeden Beliebigen) lehrt und kommt in den verschiedensten Formen vor. „Kein Geschlecht kommt irgendwie dem Garga in Bezug auf die Masse der dafür vorhandenen Belege gleich." Die eben genannte Form *Gārgya* bezeichnet einen Nachkommen des Garga, aber nicht seinen Sohn, sondern frühestens Enkel; s. Pāṇ. 4, 1, 105. Für die Einschätzung der Gārgya-Zitate in zeitgeschichtlicher Hinsicht ist das nicht unwichtig.

2) s. SORENSEN, M. B. Reg. u. Garga; KERN, JRAS. (N. S.) 4, 440, Anm. 1; HOPKINS, Ep. Myth. 184.

3) cf. KIRFEL, Kosmogr., 139. Das 22. Mondhaus besteht aus dem Sternbild Śraviṣṭhāḥ, auch Dhaniṣṭhā genannt. Vāyupur. 2, 5, 51 cd zählt als Teile der *mṛgavīthī* auf: *śravaṇaṃ ca dhaniṣṭhā ca gārgī śatabhiṣak tathā* |, wo *gārgī* appositionell zu *dhaniṣṭhā* gehört.

blieb ungeheuer groß und wurde durch die Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht eingedämmt. Bezeichnend dafür ist es, daß der späte Brahmagupta in seinem *brahmasiddhānta* (s. Alberuni, India II, 110) die längst errungene Erkenntnis von der wahren Natur der Sonnen- und Mondfinsternisse zu Gunsten des alten Aberglaubens von der Gestirn-Verschlingung durch den Dämon Rāhu verwirft und diesen konserativen Standpunkt dadurch rechtfertigt, daß er die Autoritäten des Veda's, Manu's und der Gargasaṃhitā hinter sich habe. — Die am Gargasrotas offenbarte Wissenschaft war dreifacher Art: sie bezog sich auf die Einteilung der Zeit[1]) (und wohl auch auf die Pflichten, welche in die entsprechenden Zeiträume fallen); den Wandel der Gestirne[2]); die (freundlichen und feindlichen) Omina (*utpātāḥ*).

Die ersten beiden Glieder dieser Trias zeigen ihn als Astrologen, das letzte als Mantiker im weiteren Sinne (*daivajñaḥ*). Sein astrologisches Grundwerk muß dem Verfasser der Bṛhatsaṃhitā (= Bṛh. S.) wie auch dessen Kommentator in durchaus lesbarem Zustande vorgelegen haben und wird von der einschlägigen Literatur immer wieder zitiert. Die Bṛh. S. beschränkt sich in ganzen Kapiteln ihres Werkes, wie z. B. dem *ketucāra*, in dem sie sich auf Garga's Autorität im Eingang beruft[3]), auf Wiedergaben der Gargasaṃhitā in dem kunstvolleren Āryā-Metrum, zitiert aber gelegentlich (45,

1) *kālajñānagatiḥ*; das *kālajñānam* „Wissen von der Zeit", war ein Teil der Astrologie, der *kālajñaḥ* „Astrolog". Hierher gehört der *kālanirṇaya* genannte, sowie zahllose andere Traktate; siehe z. B. Aufrecht's Cat. Cat. unter *kāla-°*.

2) *jyotiṣām vyatikramaḥ*.

3) s. Bṛh. S. 11, 1. Meine Sterntabellen bedienen sich der Garga-Zitate aus Utp. zur Bṛh. S. und den AP. im weitesten Maße. Die letztere Textsammlung führt Garga häufig als Sprecher und Lehrer ganzer Abschnitte an; s. im folgenden. Die ausgedehnten Garga-Zitate des Adbh. S. weichen von denen des Utp. zu Bṛh. S. nicht stark ab. Der Garga der AP. steht nicht nur in nächster Beziehung (A. Weber, Ind. Stud., 13, 411) zum Garga der Bṛh. S., sondern ist vielmehr mit ihm identisch. Mir stehen dank der Güte des India Office zwei auf Garga zurückgeführte, als *saṃhitā* bezeichnete, astrologische Schriften zu Gebote, über die an anderer Stelle berichtet werden wird.

52) diesen Kanon auch im Texte selber[1]). Die Lehre vom Planetenkampf stammt von Garga (s. Bṛh. S. 17, 2—3; AP. 51. 1. 2). Nach astrologischen Grundsätzen wurde jedes Haus, um wieviel mehr jedes öffentliche Gebäude, Tempel und Gemeindehalle, aufgeführt. So finden wir auf Garga zu Bṛh. S. 55, 31 das *prāsādalakṣaṇaṃ*, wie z. B. von Agnipur. 65, 7 das *sabhāsthāpanakathanaṃ* zurückgeführt (... *garga-vidyāvicakṣaṇaḥ* ...). Auf astrologischem Gebiete wird ihm die Systembildung[2]) und die Statuierung vieler in seinen Texten gegebenen Einzelheiten[3]), auf dem Boden der „Zeitenkunde" die Überlieferung, wo nicht die Erschaffung der Lehre von dem 366tägigen Jahreszyklus[4]) zugeschrieben. Die Zusammenfassung einzelner Teile der Mondbahn in Gruppen zu je drei „Häusern" [*nakṣatra*'s] unter den Namen *gaja-*, *nāga-*, *go-vīthī* (AP. 50, 4, 4) wird auf ihn zurückgeführt. Wenn klassische Autoren, wie Kaśyapa oder Parāśara, die Listen ihrer Vorgänger geben, fehlt unter ihnen Garga niemals[5]).

1) „*ślokau gargoktau*"; cf. AP. 70b. 11. 1, 3.

2) Vgl. die Rolle, welche Garga als Schöpfer der von uns in den Festschriften für H. Jacobi und R. Garbe, sowie im Archiv f. Rel. Wissensch., Jahrg. 1928 gegebenen Tabellen spielt und vgl. *grahāṇāṃ saṃgrahaṃ* AP. 52, 16, 4. Dieser Hang zum systematisieren und zur gedrängten Kürze kennzeichnet auch die Arbeitsmethode der Nachkommen Garga's: der AP. 70b gegebene, als *Gārgyāṇi* bezeichnete Abschnitt ist (nach ibid. 1, 4) „*dvādaśādhyāyasaṃgrahaḥ*", also ein Kompendium aus 12 Kapiteln, die das Grundwerk der *Gārgyāṇi* bildeten.

3) Unter keinen Umständen wird man von einem etwa als [*jyotir*]-*gargasaṃhitā* oder ähnlich bezeichneten Texte, sondern stets von den Zitaten der klassischen Autoren oder ihrer anerkannten Kommentare ausgehen müssen. Ich besitze vollständige Excerpte der Garga-Stellen aus der Bṛhatsaṃhitā, dem Komm. des Utp. dazu, dem Adbh. S. und Hemādri's Caturvargacintāmaṇi.

4) Siehe A. Weber, Über den Vedakalender namens *jyotiṣam* (Abh. d. Ak. d. Wiss. Berl. 1862), woselbst Garga-Zitate von Somākara zum Jyotiṣavedāṅga gegeben werden; vgl. Weber's Stellung zu der Frage ob Garga oder [der ältere] Krauṣṭuki als erster Lehrer dieser Einteilung anzusehen ist; vgl. auch Thibaut, a. a. O. 28f.

5) Siehe Gaṇakataraṅgiṇī bei Sudh. Dvivedī p. 1:

yathā kaśyapaḥ |
sūryaḥ pitāmaho vyāso vasiṣṭho 'triḥ parāśaraḥ |
kaśyapo nārado gargo marīcir manur aṅgirāḥ ‖

Als Mantiker im weiteren Sinne steht er vollends im höchsten Ansehen. Angeblich erhebt er selbst den Anspruch auf Allwissenheit[1]). Er ist es, der die fundamentale Scheidung zwischen den Wahrzeichen der drei Reiche der Natur (Himmel, Luftraum, Erde) vorgenommen und denen des Himmels die höchste Bedeutsamkeit gesichert hat — dadurch die Astrologie auf ihren Thron erhebend[2]). Die Gesamtdarstellung der „Wahrzeichen der Erde" ist eng mit seinem Namen verknüpft. Zwar werden AP. 64, 1, 1 als früheste Lehrer des *utpātalakṣaṇam* Aṅgiras und Uśanas genannt, aber G a r g a ist es, der dieser ganzen Gruppe von Omina als Wirkungsbereiche die K ö n i g e und i h r e L ä n d e r zuteilt (cf. die Klassifikation in Bṛh. S. 4, 5, 7 und Kommentar dazu, der auf Garga Bezug nimmt); er selbst war ja Hofastrolog. Es mußte ihm daran liegen, die K ö n i g e als die Betroffenen, die Hofpriesterschaft als unentbehrlich hinzustellen. Nur dadurch wurde deren Wissenschaft für Volk und Fürsten unersetzlich. — Derselbe Garga baute verschiedene Teile der Mantik aus. Stets gewinnt man den Eindruck, daß der Versuch vorliegt, den jedesmaligen Landesherrn als den Betroffenen hinzustellen, so z. B. bei der Darstellung der Erdbeben, die auf ihn zurückgeht (AP. 62, 1, 1);

---

lomaśaḥ pauliśaś caiva cyavano yavano bhṛguḥ |
śaunako 'ṣṭādaśāś caite j y o t i ḥ ś ā s t r a p r a v a r t t a k ā ḥ ||
Parāśaraś ca:
viśvasṛṅ nārado vyāso vasiṣṭho 'triḥ parāśaraḥ |
lomaśo yavanaḥ sūryaś cyavanaḥ kaśyapo bhṛguḥ ||
pulastyo manur ācāryaḥ pauliśaḥ śaunako 'ṅgirāḥ |
g a r g o marīcir ity ete jñeyā j y o t i ḥ p r a v a r t t a k ā ḥ ||

a. a. O. werden im folgenden diese Lehrer im Zusammenhang mit ihren speziellen Schülern aufgezählt. Garga's Schüler wird nicht genannt! — Zu Garga's Stellung in der indischen Astrologie s. auch Winternitz, Ind. Lit. Gesch. 557, Anm. 2.

1) Wenigstens sagt das auf ihn zurückgeführte *pāśakapraśna* (śl. 188): *yaḥ sarvajño hi daivajño g a r g a -nāmā mahāmuniḥ* . . . .

2) Bṛh. S. 45, 1: *yān a t r e r utpātān G a r g a ḥ provāca tān ahaṃ vakṣye, teṣāṃ saṅkṣepo 'yam* ||; die Graduierung der *adbhuta's* geht auf Garga zurück: s. ibid. Komm. zu Vers 3; sie ist nach M. B. 2, 1635 von Nārada aufrecht erhalten worden: *utpātaḥ kṣiti-gagana-divya-jāto yathottaraṃ gurutaraḥ*; cf. auch *Gārgyāṇi* der AP., Vers 1 ff.

aber auch bei Einzelheiten der Traumkunde (AP. 68, 1, 53), selbst wenn, wie in unseren Fällen, keine ausdrücklichen Mitteilungen dies besagen. Wen sollte das Erdbeben treffen, wenn nicht den Herrn der Erde? Und wessen Träume waren von Belang, wenn nicht die des Königs? Ausdrücklich besagt die Vorschrift von AP. 70, 1, 8 ff., daß die *mahāśānti* („große Sühnezeremonie") von Priestern der Könige dargebracht werden soll; sie ist danach an den Fürstenhöfen zu vollziehen, und zwar bietet sie diesen nach der skrupellosen Auffassung der besagten Textstelle sogar dann Schutz, wenn die Regenten einen unsittlichen Lebenswandel (*adharmikaḥ*) führen, ja, sie erstreckt sich selbst über deren ganzes hohes Haus[1]). — Ein in Prosa abgefaßter Sühneritus, der Garga's Namen für die Autorschaft beansprucht, ist uns in Hemādri's Cat. Cint. 2, 2, S. 684—88 erhalten geblieben. Er soll durch Verehrung der Mondstationen (daher *nakṣatrahomavidhi*) Krankheiten vertreiben[2]). Garga- und Gārgya-Zitate (auch astrologischen Inhalts) finden sich bei Hemādri in großer Zahl und teilweise in späten, komplizierten Metren abgefaßt (siehe z. B. Gārgya, l. c. S. 246).

In allen diesen Fällen handelt es sich um Entsühnung des von den Gestirnen ausgehenden verhängnisvollen Einflusses. Auf dem Gebiete des Sühnewesens im weitesten Sinne finden wir den gleichen Autor als Schöpfer am Ende des wichtigen Abschnittes der Bṛh. S. über die Omina [*utpātāḥ*] (Kap. 45) genannt: *gargaḥ śāntiṃ cakāre 'māṃ* (zu V. 79)[3]). Besonders

---

1) Vāyupur. 11, 6:
pitṛ-mātṛ-praduṣṭānāṃ jñāti-sambandhi-saṃkaraiḥ |
kṣapaṇaṃ hi koṣāyāṇāṃ pāpānāṃ śāntir ucyate ||

2) In der Zeit des Regierens eines jeden *nakṣatra*'s soll man der Gottheit, welche über demselben waltet, mit dem ihr zugehörigen Opfermaterial unter Rezitation der *gāyatrī*-Strophe 108 Spenden bringen. Das Bild der *nakṣatra*-Gottheit soll man in einen Kreis stellen, dessen Peripherie durch 12 Namen in (gleiche) Teile zerlegt ist, und alsdann (wie beschrieben) verehren.

3) Utp. zu Bṛh. S. 45, 80 (cf. AP. 70b, 16, 5; 17, 1) zitiert:
mahāśāntyo 'tha balayo bhojyāni sumahānti ca |
kārayeta mahendraṃ ca mahendrīṃ ca samarcayet ||

hervorhebenswert ist das Zeugnis von Bṛh. S. 45, 52 dafür, daß der Text dieses Werkes Garga-Strophen unverändert (trotz des abweichenden Metrums) zitiert: *„ślokau gargoktau“*. Es wird hier von der Abwehr monströser Geburten gesprochen. Sie besteht darin, daß man die Mutterwesen und die vierfüßigen Geburten aussetzen und eine Sühnezeremonie vollziehen soll; cf. AP. 70b. 11. 1, 3. Von rituellen Einzelheiten sei des *gargatrirātram*, des *„disc-donation-rite“* (Traumschlüssel 184)[1]) Garga's und der bei Sonnenfinsternissen vorgeschriebenen Abwehrhandlung dieses Autors[2]) gedacht.

Wir sehen hier einen einzelnen als klassisch anerkannten Autor auf einem Gebiete tätig, dessen Darstellung der eigentliche Zweck der astrologischen Literatur ist. Wäre sie lediglich eine Prophezeiung unabwendbarer Schrecknisse, so müßte sie, abgesehen von ihrer Zwecklosigkeit, Verzweiflung erzeugen. Darin aber gerade liegt das eigentliche Wesen der Astrologie als eines Teiles der Mantik, daß sie die Vorstellung nährt, es sei möglich, der Schicksalsgewalt in den Arm zu fallen. „Entsühnt gehen ja zweifellos die Omina zur Ruhe“ (Bhārg. in Adbh. S. 201). Dies „Willfährig-machen der Wahrzeichen“ erfolgt durch die Sühnehandlungen (*śānti*'s). Daß ihre Angabe bzw. Darstellung die eigentliche Bestimmung, der Zweck und Inhalt der mantischen Texte überhaupt ist, wird (z. B. AP. 70, 1, 2 f.) klar ausgesprochen. Die Sühneriten gelten durchaus als Zauberhandlungen und zwar als mystische Macht-

---

Hier sind die Sühnen noch nicht mit ihren Eigennamen bezeichnet, wohl aber Indra und Indrī (= Indrāṇī) als die zugehörigen Gottheiten genannt, so daß es augenscheinlich wird, die spezielle Sühneform heiße in diesem Falle: *mahendrī*.

1) Hier habe ich auf die Veränderung des Materials hingewiesen, aus dem das Bild des Gestirns gefertigt ist, das der Verfinsterung zu unterliegen beginnt und durch die heiligende Schmelzbutter von der Befleckung durch Rāhu errettet werden soll: im häuslichen Kultus ein Kuchen aus Mehl, im Ritual der Priester eine Scheibe aus Gold.

2) Als Abwehrmittel bei Verfinsterung der Sonne und Sterne gibt Viṣṇudharmottara in Cat. Cint. 2, 2, S. 917 an: Fasten, Baden, Spenden, ununterbrochene Rezitation (von Vedasprüchen), das *śrāddham* und die Verehrung des Feuers. — Es ist dies die zusammenfassendste der mir bekannten Stellen über „Sühnehandlungen“ (im weitesten Sinne).

mittel, die den „Zauber“, die magische Kraft, die im Naturgeschehen sich so gefährlich wirksam erweist, zu bewältigen, ihn niederzuringen vermögen. Dies geschieht, wenn der Objektträger des gefährdenden Fluidums der Erde angehört, durch dessen Tötung oder — älter und verbreiteter! — Aussetzung (bei Pflanzen: Bṛh. S. 45, 36f.; bei Tieren: ibid. 53f.; 57). Hier handelt es sich um Gegenwirkungen realer Art, die von denen der Mantik (im Sühneritus) keineswegs unterschieden werden[1]. Diese Abwehr- oder Gegenwehrmaßregeln werden, da niemals ein einzelner Mensch sondern immer ein Land (vgl. oben), oder, was im Sinne dieser Texte keinen Unterschied ausmacht, dessen König der betroffene Teil ist, in dessen Auftrage von seinem Hauspriester vollzogen (s. OLZ. 1908, S. 451ff.). Dieser, der *purohita*, hat als das von ihm verfaßte Brevier (cf. *samāsena* und *saṃgrahaḥ* AP. 70c, 32, 2; 69, 1, 3 und Reg. zu den AP. unter *samāsa*) eine Anzahl von kompendiösen Texten in der Hand, die zugleich mit der Unerläßlichkeit der Mitwirkung des *purohita* die Notwendigkeit der Sühnezeremonien darzutun berufen waren. Der für die Gebete und das Ritual in Frage kommende Veda war der Atharvaveda, der in den Händen der Mantiker, speziell der Astrologen lag und einen verhältnismäßig kleinen

1) Die Worte für Gegenhandlung bezeichnen deshalb diese wie jene; ich nenne als solche: *pratikriyā* (verbal: *pratikurvanti* AP. 70b. 1, 3); *pratipatti* (z. B. in der Wendung: *pratipattiyathoktam* AP. 69. 6. 4 = „die gegebene Lehre von der Gegenhandlung“); *pratibandha* [wobei *bandh*, dem Wortbegriff entsprechend, zunächst das Knüpfen der Zauberschnur wiedergibt; AP. spricht im Kap. 65 von den (günstigen) Omina (*nimitta*), die Regen bringen, geht dann zu den ungünstigen über und lehrt ibid. 3, 1: „*viparyayanimittāni pratibandhakarāṇi tu*“ = „die Begleiterscheinungen entgegengesetzter Art rufen Gegenzauber hervor“]; *pratihanana* [z. B. in *apratihata* AP. 65, 3, 7; hier heißt es von den *nimitta*'s des Regens, daß sie Regen bringen, wenn sie nicht „zurückgeschlagen“, d. h.: durch Gegenzauber unschädlich gemacht werden; die *mahāśānti* ist die Vernichterin der Dürre. AP. 33, 1, 8 beschreibt die Vernichtung eines Feindes, dessen Bild Stück für Stück zerschlagen wird, und nennt diesen Zauber: *śānter apratighātakam* (*karma*), d. h.: „für Sühnezeremonien unüberwindlich“, durch sie „nicht zurückschlagbar“]. — Daneben: *pratighātā* (Bṛh. S. 45, 79) und *vighna* (AP. 72, 5, 3).

Verbreitungskreis besaß. Noch in so späten Traktaten wie der der *amṛtādi-triṃśanmahāśānti-paddhati* angegliederten *adbhutaśānti* werden die Atharvapariśiṣṭa (die ihrerseits das umfangreiche Kapitel über den Traumaberglauben als einen „Appendix [zur Beschreibung] des Ganges der Venus" hinstellen), zitiert, indem sie als *jyotiḥśāstra* (astrologisches Lehrbuch) bezeichnet werden („*tat sarvaṃ* (!) *atharvahṛdayādiṣu*[1]) *pariśiṣṭeṣu* (!) *iti jyotiḥśāstre* ...") und darin bestimmt, daß nur ein profunder Kenner des Atharvaveda[2]) zum Priester gewählt werden kann (Ms. Bombay, No. 132, Bl. 18a: „*vināśe samupasthite grahasyā* (!) *grāmapatir vā rājā vā bhūmipatir vā* (!) *atharvāṇaṅgirasāṃ guruṃ* (!) *atharvaśāntipāragaṃ vṛṇīte*" d. h.: wenn Vernichtung von einem Stern droht, soll der Dorfverwalter oder der König oder der Großkönig einen anerkannten Lehrer des Atharvaveda, der die Sühnezeremonien dieser Texte durch und durch kennt, wählen).

Als richtiger Zeitpunkt zum Eingreifen in den Gang des verhängnisvollen Geschicks gilt die Periode des Sichtbarwerdens der „Wahrzeichen" [*nimitta*'s]: diese soll man genau beobachten, sich selbst waschen und dann die „große Sühnehandlung" [*mahāśānti*) vollziehen, weil diese alle Heimsuchungen vernichtet (AP. 64, 10, 9). Offenbar soll aus der charakteristischen Eigenart dieser Parallelerscheinungen auch auf die Notwendigkeit der Anwendung einer bestimmten Form der Sühnezeremonie [*śānti*] (s. unten) geschlossen werden[3]). Jedenfalls darf die Sühne unter keinen Umständen unvollzogen bleiben. Beispielsweise kann der Blitzschlag Glück bringen: in diesem Falle bringt die *śānti* ein (religiöses und materielles) Verdienst[4]). Niemals wird dabei einzuschärfen unterlassen, daß

---

1) Das Atharvahṛdaya ist es, das besonderen Wert auf die Tätigkeit eines *atharvan*-Priesters legt: AP. 69, 6, 5—8, 7.

2) Gerade auch zur Abwehr der bösen Wahrzeichen [*ketu's*] sollen Sprüche des AV. dienen: AP. 54, 2, 3.

3) Wir wissen, daß die Diagnose der Himmelserscheinung selbst (wie ihrem Parallelvorgang) entnommen und ferner, daß diese Erscheinung bildlich dargestellt wird: die Verbreitung von Öl, das man auf Wasser gießt, kennzeichnet Umfang und Richtung der Sonnenfinsternis: Bṛh. S. 5, 17; Alberuni II, 113.

4) AP. 59, 1, 20: sie dient *samarghāya*.

sie ergebnislos ist, wenn der schuldige Opferlohn ausbleibt (z. B. AP. 58, 1, 13).

Heiligende und heilende Kräfte liegen in der Natur, so im Blitz, wenn er Bäume trifft und deren Holz dadurch zur Abwehr von Unheil geeignet macht; ferner im weitesten Maße im Wasser, namentlich in dem von Quellen, wenn man es geschöpft und eine Nacht lang stehen gelassen hat; oder in dem bei einem „Hitze-“ (d. h. doch wohl „Sonnen-“)Regen vom Himmel gefallenen Wassergusse. Solche himmlischen Wasser entsühnen selbst siderische Einwirkungen. Wenn Gegenden durch „Planeten“[1])-Schwärme heimgesucht werden oder ein „Planet“ [*graha*] Sonne oder Mond heimsucht, dann entsühnt (d. h. ist fähig zu entsühnen) diese Gegenden Parjanya durch einen Regen von sieben Nächten (AP. 51, 5, 3 f.; cf. Pet. Wb. unter *ātapavarṣya* u. ö.). — Wodurch der Mensch in den Gang der siderischen Phänomene eingreifen kann, lehrt Adbh. S. 7 (Zitat aus Gārgīya und Bṛh. S.): es werden hier große Geschenke an die Brahmanen, Opfer im Rudra-Heiligtum, Milchspenden und der *koṭihoma* (s. im folgenden) empfohlen[2]); unter den Formen der *mahāśānti* aber hebt Garga die hochwichtige *amṛtā* (d. h. „ewiges Leben Verleihende“) als „allheilend“ gerade bei „himmlischen“ Wundern hervor (Adbh. S. 8). Die Meinungen der einzelnen Autoritäten über die „Kraft“ der Zeremonien gingen auseinander. Man machte bei deren Anwendung eben ganz verschiedene Erfahrungen[3]). Der Einzelne

---

1) Als „Planeten“ (*graha*) bezeichnet man jede (auch unsichtbare) siderische Erscheinung, welche die Erde oder ihre Bewohner „ergreift“ (Wurzel *grah* = ergreifen), d. h.: sie irgendwie beeinflußt.

2) *divyam api śamam upaiti prabhūta-kanakā-'nna-go-mahī-dānaiḥ* |
rudrāyatane bhūmau godohāt koṭihomāc ca ||
Bṛh. S. 45, 80 empfiehlt ganz allgemein: große Sühnezeremonien, Spenden (*balayaḥ*, Kull.; *upahārāḥ*), große Speisungen und Verehrung von *indra* und *indrāṇī* (so gegen Kull.); cf. AP. 70 b. 16, 5; 17, 1.

3) Über die *amṛtamahāśānti* s. im folgenden; unter dem *mahīdānam* muß man das *bhūmidānam* von AP. 10 verstanden haben. Es ist dies ein Geschenk, das in der ganzen Erde bzw. einem Stück Land besteht, seitens des Opferveranstalters an die Brahmanen. Die Erde wird plastisch dargestellt, mit Bäumen, Bergen, Strömen usw. versehen und dann den Priestern geweiht. Diese Kulthandlung aber wird AP. 10 nicht als Sühnehandlung aufgefaßt.

hat sich namentlich bei Verdunklung seines Leitsterns („Geburtsgestirns“) zweifellos zunächst mit schnell gesprochenen Gebeten, denen die kostspieligen und zeitraubenden Zeremonialien der gedungenen Priesterschaft nur bisweilen nachfolgten, begnügt. Nach Agnipur. 260, 81 ^{cd}—82 ^{b} erlangt man von den Gestirnen Sühne und Gnade, wenn man ein Gedicht auf die Sonne spricht und absatzweise Schmelzbutter opfert[1]). Wenn spezielle Sühneriten nicht vorgeschrieben waren, so soll man zunächst eine Verehrung (*pūjā*) der oder des in Frage kommenden Wahrzeichens oder Gestirns [*ketu*'s oder *graha*'s] oder eine Verehrung des speziellen *graha*'s, wenn es sich um dessen Verfinsterung handelt, vornehmen, alsdann viel Gold, Kühe, Speisen, Land [an die Brahmanen] verschenken und die Ritualien gegen die Gefährlichkeit der Wahrzeichen [qualitativ und quantitativ] abwägen (Zitat aus Adbh. S. 200 ohne Namensnennung des Herausgebers; wohl aus Parāśara). — In dem späten Ritual werden mit Vorliebe plastische Nachbildungen der zu verehrenden Weltenkörper verwendet, die im häuslichen Gottesdienst aus Mehl (Teig), im öffentlichen Kultus aus kostbaren Substanzen bestanden[2]). Nach Nārada in Adbh. S. 200 trifft ein *ketu* [Wahrzeichen], wenn er ganz plötzlich bei Sonnenauf- oder Untergang gesehen wird, den Harem des Königs und bringt Fieber und Galle. Dann soll man aus Saphiren ein mit Gold und Juwelen geschmücktes [Bild des] *ketu*'s herstellen und es einem büßenden Brahmanen schenken[3]). Nach

---

1) *ekacakreti mantreṇa hutenā "jyena bhāgaśaḥ* |
grahebhyaḥ śāntim āpnoti prasādaṃ na ca saṃśayaḥ ||
gemeint ist der Vers: *ekacakreṇa savitā rathena* (s. Bloomfield, Conc.).

2) Vgl. oben und siehe die Brotformen im deutschen Volksbrauch: „Seelenzöpfe“ usw.

3) Zur Verehrung von unheilvollen Mächten unter Herstellung von Bildern s. AP. 6: *piṣṭarātryāḥ kalpaḥ* (Verehrung des aus Mehl hergestellten Bildes der Nacht); AP. 10: *bhūmidānaṃ* (s. o.); AP. 12: *ādityamaṇḍakaḥ*; — es werden danach die aus Mehl oder den kostbarsten Substanzen hergestellten Bilder der Nacht, der Erde und der Sonne verehrt und dann an die Brahmanen verschenkt („geopfert“); cf. auch *āsurīkalpa* (AP. 35, 1, 6 f.): hier wird das Bild eines Feindes aus schwarzem Senf (? Text korrupt!) gefertigt, mit einem Beil zerspalten und ins Feuer geworfen.

mayūracitra (a. a. O.) soll man eine Myriade von Blumen, die mit dicker Milch (*dadhi*) und Honig gesalbt sind, opfern, und dann ein *ketu*-Bild, das aus Saphir besteht, einem Brahmanen schenken, nachdem man es mit Gold und Perlen geschmückt hat; oder man muß ein Opfer von *kusumbha* (Safflor) mit dem Spruch „*ketuṃ kṛṇvam*" [RV. 1, 6, 3] darbringen und Gold verschenken. — Nach AP. 70, 2, 5 soll man mit der erwähnten *amṛta-mahāśānti* ein [Bild des] *padmasambhava* [Gottes Brahman?] aufstellen. Nach Bhārg. in Adbh. S. 201 muß man beim Aufstehen von *ketu*'s eine Sühnezeremonie veranstalten. Es wird hier die *vaiṣṇavī*-Form der *mahāśānti* (diese von Nārada in Adbh. S. 200) und das *catuṣkarma*, ferner die Verwendung von Brennhölzern des *aśvattha*-Baums, desgleichen, im Anschluß an die Farbe des *ketu*'s, die Spende von Gold und *indranīla* (Saphir) und die Darbringung von „Spenden und Rezitationen verschiedener Art sowie mannigfacher Gaben" empfohlen[1]). — Bildlose Verehrung des Sonnenverschlingers Ketu (als „Planeten") findet sich bei den Planetenopfern, die an jedem Morgen und Abend im Anschluß an die (wesensverwandte) Manenverehrung bei Vollziehung der Zeremonie der Morgen- und Abenddämmerung dargebracht werden können, ferner als Anhängsel zur Sonnenanbetung im mystischen Kultus der späten Zeit[2]), bei Abschluß des *koṭihoma* (AP. 31, 7, 5) und öfter.

1) Für die Geschichte des Rituals ist es besonders bezeichnend und interessant, daß die hier (Adbh. S. 201) zitierten Verse der AP. sich zwar tatsächlich in diesen Texten (nämlich AP. 71, 19, 8—9) finden, aber der einleitende Vers, der die Vorschrift, die *mahāśānti* zu vollziehen, auf die Erscheinung eines *ketu*'s beschränkt, in den AP. fehlt; er lautet: „*ketūtthite tu sarvasmin bhaye tu samupasthite* . . ." Danach dient jene *śānti* wohl zunächst der Abwehr von *ketu*'s, später aber, unter Weglassung dieser einschränkenden Bestimmung, ganz allgemein der Vertreibung irgendeiner feindseligen Schicksalsmacht; sie wird ganz vage: *vividhā bhūridakṣiṇā* genannt.

2) Beim Abschluß der (z. B. Agnipur. 73 geschilderten) *sūryapūjā* soll (nach ibid. 13 ff.) *grahāṇāṃ namaskriyā* unter Verwendung von Zaubersilben stattfinden:

soṃ somaṃ buṃ budhaṃ vṛñca jīvaṃ bhaṃ bhārgavaṃ yojet |
dale pūrvādike 'gnyādau oṃ bhaumaṃ śaṃ śanaiścaraṃ |
raṃ rāhuṃ keṃ ketave ca gandhādyaiś ca khasvolkayā (?) ||

Bildhafte Sonnenverehrung, wie sie sich in den verschiedensten alten Kulturländern (im alten Persien, Peru) findet, wie sie aus vorgeschichtlicher Zeit durch den Sonnenwagen von Thrändholm bezeugt ist, geht also in Indien mit bildhafter Verehrung des Sonnenverschlingenden Dämons eine Einheit ein. Beide entspringen aus eng aneinanderliegenden Wurzeln. Der Anbeter des Sonnenidols sagt etwa: „O, daß du doch nie verfinstert werden mögest!" der des Rāhu-Bildnisses: „O daß du doch nie verfinstern mögest!" Wahrscheinlich erst zu Beginn der nachchristlichen Ära ist in Indien der Sonnenkultus in die allgemeine „Planeten"-Verehrung hineingestellt worden und mit der Verehrung des Rāhu zu einer rein äußerlichen Einheit verschmolzen. Allmählich wurde der Zweck dieser Zeremonie vergessen; sie sollte, obgleich noch immer als „Sühne" bezeichnet, der Erlangung praktischer Vorteile dienen. Zu diesem Zwecke wurde ihr Ritual außerordentlich erweitert und mit einer großen Anzahl (zunächst wohl 10, später 30) Modifikationen versehen: sie wurde zur *mahāśānti*, zur Sühnezeremonie schlechthin, die Unheil jeder Art vertreiben und wünschenswerte Güter, wie immer sie heißen mögen, verleihen konnte. Da wir von ihr eine ausgezeichnete Darstellung besitzen[1]), kann auf diese verwiesen werden. Die *mahāśānti* beginnt danach mit der

---

d. h.: der Priester soll bei der Verehrung der „Planeten" (zu denen auch die mystischen Verschlinger von Sonne und Mond wie diese Gestirne selbst gerechnet werden) die Opfergaben darbringen, indem er *som* als *Soma* (Mond), *buṃ* als *budha* (Merkur) . . . . *kem* als *Ketu* (den Mondverschlinger) bezeichnet; statt *khasvolkayā* ist, einer gefälligen Mitteilung des Herrn Prof. Sieg zufolge, wahrscheinlich *khaṃ kholkinā* zu lesen. Die Ausgabe der Ānandāśrama-Sanscrit-Series 41 liest fälschlich *khaśokinā*; gemeint ist die Sonne.

1) G. M. Bolling, JAOS. XXXIII (1913), p. 265ff. und Transact. Am. Philol. Ass. XXXV (1904), 77ff. Das Material ließe sich wesentlich vermehren. Meine Angaben beruhen auf einer (im März 1910 beendeten) Kopie eines Ms. der *amṛtāditriṃśanmahāśāntipaddhati* und *adbhutaśānti* (Bombay No. 132), eines von mehreren Händen sehr flüchtig geschriebenen, jungen Manuskripts, dessen Ausschöpfung hier, wo es sich lediglich um die Anbahnung des Verständnisses für die Bedeutung der Sühnezeremonien bei siderischen Schrecknissen handelt, natürlich nicht versucht werden kann.

„Waschung“, d. h. Verehrung der *vināyakāḥ*. Es sind dies die Söhne des „Vaters aller Hindernisse“, die den Menschen im großen wie namentlich im kleinen den rechten Weg bei allen Gelegenheiten verfehlen lassen[1]). Dann folgt das „Planetenopfer“ [der *grahayāga*]. Die „Planeten“ werden — die Sonne voran — „herbeigefahren“; zuletzt erscheint der Ketu, was mit den Worten verkündet wird: „Ihn, dessen Schweif lang, dessen Rachen kreisrund [geöffnet] ist, ihn, des Brahman Sohn, den Ketu fahre ich heran“. Diese aus Holz oder Metall bestehenden Idole setzt man dann auf Prunkstühle. Gewand, Blumen und Salbe, mit denen man sie schmückt, und Material, aus denen die Bildnisse bestehen, entsprechen der Eigenart, die sie verkörpern, sind also beim Ketu schwarz, d. h. *nīla*; sie tragen die (beim Menschen verpönte) gesättigte Indigofarbe (schwarzblau). Man besprengt sie mit Wasser, versieht sie mit duftenden Essenzen, Lichtern, Speisen und Getränken, wobei Sprüche rezitiert werden. Dann betet man sie an und legt dabei Brennhölzer ins Opferfeuer, dem Spenden dargebracht werden. Selbst das Opferholz wird nach der Eigenart des Gegenstandes der Verehrung modifiziert: der Ketu erhält *kuśa*-Gras, das mit Schmelzbutter getränkt ist. Die Zeremonie wird unter Rezitation von Unheil-abwehrenden Sprüchen durch eine Libation von Schmelzbutter beendet. Natürlich darf man die Geschenke für die Priester nicht vergessen. „Die verständigen Menschen denken so: ‚dies in Form einer Sühnezeremonie dargebrachte Heilmittel soll man anwenden, sobald man sein Geburtsgestirn verehrt, ferner auf einer Reise oder wenn die Planeten ungünstig sind‘“ — so schließt dieser Abschnitt des Textes. Ihm folgt eine analoge Verehrung der Mondstationen [*nakṣatra*]; der Himmelsgegenden; sodann eine Aufzählung der Namen und Verwendungsgelegenheiten der 30 Modifikationen

1) Wenn sie die Menschen heimsuchen, träumt man törichtes Zeug. Im wachen Zustande findet das Mädchen keinen Mann; der Prinz wird nicht König; Frauen bekommen keine Kinder; der Gelehrte lernt nichts; der Kaufmann verdient nichts. — Man denkt hier an die bösen Zwerge im Märchen, die Geister aus dem „Sommernachtstraum“ und die Frau Maab aus „Romeo und Julia“.

der *mahāśānti*. Immer wird die *amṛtā mahāśantiḥ* zuerst genannt. Im übrigen aber gehen die Texte stark auseinander[1]). AP. 69, 6, 3 will die *mahāśānti* mit großem Aufwande an Sachmaterial und Opferlohn vollzogen wissen: Sandalen und Sonnenschirm (als Attribute der Königswürde) gehören zum Opfergerät; Rinder, Land, Gold, Kleider, Speisungen, Sesam und Früchte zum Priesterlohn. Eine so dargebrachte *mahāśānti* entsühnt alles Unheil. — Es ist, wie der vorausgegangene Text beweist, damit an „irdische Wunder", namentlich das Auftauchen von tierischen und menschlichen Monstrositäten gedacht. AP. 58b, 4, 20 heißt es: „Bei den [d. h. zur Zeit des Auftretens der] Vorboten soll man die *mahāśānti* vollziehen, und besonders beim [Erscheinen eines] Meteors und wird dann von der [seitens des] Meteors [zu fürchtenden] Schädigung befreit". Auch diese Stelle besagt nichts über die zu wählende Modifikation der *śānti*. AP. 69, 6, 1 aber spricht davon, daß atmosphärische Erscheinungen wie „das Meteor usw." mittelst der *amṛtamahāśānti* „oder anderer Zeremonien" zur Ruhe kommen können. Daß bezüglich der Wahl der Spezies der *śānti* ein weiter Spielraum gelassen wird, lehren auch AP. 58, 1, 13; 69, 6, 2; 54, 2, 4; 71, 19, 8; 68, 3, 8f.; 70b, 16, 5. Selbst so spezielle Sühnegelegenheiten wie böse Träume[2]) schließen die Fülle der Modifikationen nicht aus. Aber schon der auf die letztzitierte Stelle folgende Vers 70b, 17, 1 engt die Wahl ein. Wenn es sich um ein Wahrzeichen handelt, das in das Machtgebiet Indra's fällt, so

---

1) Nach Bolling's Text ist (s. XVII, 1) nur die *bhārgavī*-Form ihrem alten Zweck wenigstens teilweise treugeblieben: *prayuñjīta* ... *bhārgavīṃ nakṣatragrahopasṛṣṭabhayārta-rogagṛhītānām* (wobei zu erwägen ist, daß auch die Krankheiten von den Gestirnen kommen). Nach der von mir benutzten Handschrift gilt aber das Gleiche von der *vaiśvadevī*: „*mahādevābhimṛṣṭasya mṛtyor āsyagatasya vā grahaghorābhitaptasya mahāśāntir vimocanī*" (Bl. 7b); und von der *nai[r]ṛtī*: „*ni[r]ṛtigṛhītasya (nirṛtigrahaḥ tena gṛhītasya)*" (Bl. 8b); allerdings auch von der *bhārgavī*: „*bhārgavīṃ nakṣatragrahopasṛṣṭa-bhayārtta-rogagṛhītānām*" | nun folgt ein AP.-Zitat (67, 6, 1) in verunstalteter Form: *atha yasya svanakṣatre nidāgho nirghoṣoktāpi*(!) *bhāvayet* | *rāhur grasati candrārkau grahe cānyena pīḍitā*(!) | *upasṛṣṭaṃ tu taṃ vi(ṃ)dyā[t]* | *tatra kuryāc cikitsaya[ṃ]*" Bl. 7b. 2) Das Gleiche gilt vom Regen: AP. 65, 3, 6.

soll man die nach ihm genannte Modifikation bevorzugen; das Gleiche gilt von Rudra und seinen Schrecknissen, während der Kompilator von AP. 31 (s. daselbst 8, 2) die *raudrī* bei allen Wahrzeichen anwendet. Es liegt aber in der Natur der Sache selbst, daß diese Varietäten, wie sie zu einem bestimmten Zwecke erfunden wurden, auch zu dessen Erreichung angewendet worden sind. Dementsprechend empfiehlt AP. 31, 8, 1 die *aindrī*-Form, die dem Götterkönig Verehrung bringt, beim Sturz der Regierung, und AP. 31, 8, 2 f. die *salilā* bei Wassermangel. An ihrer Spitze aber steht in jeder Hinsicht durchaus die *amṛtā*. Wo immer einzelne Modifikationen zur Wahl gestellt werden, ist auch sie erwähnt. Als ihr Vollzieher wird AP. 72, 1, 3 ausdrücklich der König genannt. Daß die Texte an ihn als Opfervollzieher denken, lehrte die oben erwähnte Vorschrift über die Verwendung der königlichen Insignien beim *śānti*-Vollzug. Sie wird neben Rezitationen und Libationen (cf. Bṛh. S. 45, 80: neben Spenden, Speisungen, Verehrungen von Indra und Indrāṇī) zur Abwendung der „irdischen Wunder" und ihrer Folgen AP. 70 c, 32, 36 ausdrücklich hervorgehoben, selbst bei Erdbeben (neben der *māhendrī*, die hier besonders am Platze ist, weil Indra die Erde schüttelt) zugelassen, vor allem aber beim Auftreten gefährlicher siderischer Erscheinungen (nach AP. 72, 1, 2 bei Verfinsterungen des Geburtsgestirns, des *Karmanakṣatram*; nach ibid. 72, 3, 15 bei partiellen Verdüsterungen von Sonne und Mond) und (AP. 31, 8, 1) bei „Todesgefahr" überhaupt empfohlen; die Todesfurcht hat ihr ja den Namen gegeben. — Diese unter den im Gefolge der Mantik stehenden Ritualien so wichtige *mahāśānti* mit allen ihren Modifikationen wird oft mit anderen Sühnezeremonien verbunden oder von ihnen ersetzt. — Was von der *amṛtā* gilt, gilt auch von der „Zehnmillionenspende", [dem *Koṭihoma*]: sie soll (nach AP. 31, 1, 2) „Krankheiten und Tod fernhalten" (und die Herrschaft erlangen lassen). Nach ihrer Vollendung soll man den „Planeten" [*grahāḥ*] opfern, die *amṛtāśānti* vollziehen und das *ghṛtakambalam* darbringen (ibid. 5). Der *Koṭihoma* dient zur Erlangung von allem, was man wünscht (AP. 31, 8, 3). Er „soll

bei Heimsuchungen der Wesen und bei verschiedenartigen Unfällen sowie beim Anblick von *Ketu's* angewandt werden" AP. 31, 4, 4; im besonderen ist er ein Mittel zur Abwehr böser Omina (Bṛh. S. 45, 6). Eine kurze Beschreibung desselben findet sich in AP. 31, *śāntimayūkha* Bl. 19 ff. des Berliner Exemplars und (seltener) in gesonderten Traktaten (s. Aufrecht's Cat. Cat.). — Dem Namen wie der Funktion nach sind mit diesem Ritus die Zeremonien des „Myriadenopfers" [*ayutahoma*] und des „Hunderttausendopfers" [*lakṣahoma*] verwandt. Sie alle sind durchaus apotropäischer Natur (AP. 30 b, 2, 9) und suchen sich in der Zahl ihrer Spenden gegenseitig zu überbieten. Ihr (AP. 30 b beschriebener) Vollziehungsmodus ist aber der analoge. Gemeinschaftliche Traktate behandeln ihn und verbinden die Schilderung der drei Zeremonien mit der des Planetenopfers[1]). — Von Texten, die zur *mahāśānti* in einer gewissen Beziehung stehen, nennt Bolling in seiner Darstellung derselben p. 80 noch: *tiladhenudānavidhi*, den Gegenstand des 9. AP., das aber nur ein ganz minderwertiges Fragment dieses Textes gibt. Mir steht jedoch aus der Library of the Palace of Tanjore eine mit Nr. 3366 bezeichnete Abschrift eines Ms.'s zu Gebote, das sich als Teil des *Liṅgapurāṇam* bezeichnet und mit größter Ausführlichkeit diesen seltsamen Ritus beschreibt. — Die weitschichtige Literatur der *śānti*-Traktate vergißt den *grahayāga* natürlich nicht. Bemerkenswert ist es jedoch, daß selbst diejenigen Texte ihn geben, die sich ausschließlich mit „Wundern der Erde befassen", wie etwa Nr. 3041 der Library of the Palace of Tanjore[2]).

1) Siehe Aufrecht, Cat. Cat., ferner unter den mir bekannt gewordenen Mss.: des Gadādhara: *grahayāgā-'yutahoma-lakṣahoma-koṭihoma-vidhi*; s. Weber's Cat. der Berliner Sanskrit-Handschr. S. 349, No. 1250, Chr. 665. Dieses Ms. entnimmt vieles Material dem Matsyapurāṇa, wie denn überhaupt die Purāṇen eine der wichtigsten Quellen für die auf dem Gebiete der *śānti*-Literatur gelegenen Texte sind. Ein besonderes Preislied auf den *lakṣahoma* singt Agnipur. 149, wo es Vers 12 heißt:

ayutenā 'lpasiddhiḥ syāl lakṣahomo 'khilārti-nut |
sarva-pīḍādi-nāśāya koṭihomo 'khilā-'rthadaḥ ||

2) Dieses Ms. beginnt mit: *atha bhaumo-'tpāta-śānti-prayogo likhyate*, und endet mit: *ity āha bhagavān gargamuniḥ*. Hier folgt auf die

Um zu zeigen, daß das moderne Ritual die Verehrung der „Planeten", unter ihnen des *Ketu's*, nicht vergißt, wähle ich Gaṇeśa's *Kṛtyasaṃgraha* (Bombay śāke 1811). Dort werden unter dem Titel *„atha grahaprītyarthaṃ dānāni"* die den einzelnen „Planeten zukommenden Opfergaben" aufgeführt; sie tragen die Farben der Gestirne, zu denen sie gehören. Hier heißt es: „Beryll, Sesamöl, Sesamkörner, wollene Decken, Moschus, Kleider aus Ziegenfellen sind die Opfergaben für den *Ketu*" [*vaiḍūrya-taila-tila-kambala-kastūrī-cchāga-vastrāṇi ketor dānāni* (cf. m. Weltansch., Anm. 105, 107—8)]. Interessant ist aus diesem Text das (Bl. 197 b ff. beschriebene) *satyanarāyaṇavrata*, eine Zeremonie, an der die Eltern, die Ehefrau, die ganze Hausgenossenschaft teilnehmen sollen[1]. —

Die Verehrung der „Planeten" hat den alten Zug, als apotropäischer Kultusakt zu gelten, bis zur Gegenwart bewahrt. Stofflich und begrifflich hat sie sich nicht verändert. Die Riesenmasse der Darbringungen soll die Gunst des Himmels herabzwingen. Die Masse muß es bringen!

Traurig wäre es um ein Volk bestellt, daß so sehr und seit so langer Zeit in die Irre geht, das Wesen des Religiösen so sehr verkennt, wenn nicht geradere und lichtere Pfade durch diese Wirrnis geschlagen wären. Das ist aber in Indien

---

Verehrung der 8 Weltenhüter die der 9 „Planeten": *tatah (!) ācāryaḥ (!) ṛtvik (!) jāpakaiḥ sameto śrīsūktaṃ bhūsūktaṃ mṛtyusūktaṃ rakṣoghnaṃ mṛtasaṃjīvinī-sūktaṃ paṃcarudra-maṃtrān śatarudrīyaṃ ca japitvā | pūrvasthāpita-kalaśa-paścima-digbhāge homaṃ kuryāt | sthaṇḍilakaraṇādy-agnipratiṣṭhāpanāṃtaṃ kṛtvā | tad aiśānyāṃ diśi navagrahādīn saṃsthāpya pūjayet | tata ācāryaḥ mayā kriyamāṇe bhaumo-'tpāta-śāṃti-home devatā-parigrahārthaṃ anvādhānaṃ kariṣye iti saṃkalpya | asminn anvāhite 'gnāv ityādi cakṣuṣī-ājyene 'ty-antam uktvā | ādityādi-navagrahadevatāḥ ṛtu-saṃrakṣaka-devatāṃ dikpāladevatāś ca samicca ... vājyāhutibhir amuka-saṃkhyākābhiḥ | punar atra pradhānaṃ | ...*

1) Sie wird der Gottheit in folgender Weise angemeldet: ... *śrīsatyanārāyaṇa-prītyarthaṃ (!) amukagotrotpannaḥ ... mama sakuṭuṃbasya saparivārasya sakala-durito-'paśamana-sarvā-''pac-chānti-pūrvaka-sakala-manoratha-siddhyarthaṃ purvāṃgīkṛta-vratāṃgatvena yathā-saṃpādita-sāmagryā gaṇeśa-gaurī-varuṇa-brahma-viṣṇu-rudra-sūryādi-navagrahe-'ndrādi-lokapāladevatā-''vāhana-pūjana-pūrvakaṃ śrīsatyanārāyaṇa-pūjanaṃ ... kariṣye |*

durchaus der Fall, und zwar in höherem Grade, als es den Texten nach den Anschein hat. Der Ritus, das Dogma, fügt sich dem sprachlichen Ausdruck mit eben so großer Gelenkigkeit als die Ethik, soweit sie nicht eben dogmatisch erstarrt ist, sich ihm entzieht. Der Inder kannte neben dem Pfade der Werkgerechtigkeit wohl von jeher den der Gesittung und wußte, daß er zum Heile führt. Kein Unreiner durfte die „große Sühne" vollziehen. Der fungierende Priester sollte frei sein von der Schuld, lebende Wesen zu töten, voller Wahrheitsliebe, Herzensgüte (im geselligen Verkehr), Lauterkeit, Glauben (an seinen Lehrer und dessen Lehre, d. h. an seinen eignen Beruf), aus edlem Geschlecht, von guter Lebensführung (*śīla*), entsprechendem Alter, und in der heiligen wie in der profanen Traditionsliteratur wohl bewandert (AP. 70, 1, 5). Der diensttuende Oberpriester soll nach AP. 70, 2, 2f. sich 99 (hiernach wohl dem Laienstande angehörige) religiöse (*śuśrūṣavaḥ*) tadellose Männer auswählen, die lautren Sinnes und frei von selbstsüchtigen Begierden sind (*śuddhātmānaḥ* . . *vītamatsarāḥ*). Auch nach Vṛddhaga° in Adbh. S. 170 kann das Herannahen eines verhängnisvollen Unsterns nur ein in den Lehrbüchern über die Unsterne Erfahrener [*Ketuśāstravid*] unermüdlich Strebender voraussagen. — Daß freilich auch hier die Form mehr als die Sache, der Ritus mehr als die Gesinnung gilt, mit der er vollzogen wird, lehrt die Mitteilung, daß ein König, selbst wenn er körperlich und moralisch entartet ist, durch die [beschriebenen] Sühnehandlungen vor allem Unheil geschützt wird — vorausgesetzt, daß er zuvor den Brahman-Priester pflichtgemäß erfreut hat! Was es unter diesen Umständen heißen will, wenn von dem Oberpriester verlangt wird, daß er besänftigten Sinnes, der Beste der Priester, ruhigen Gemüts und frommer Gesinnung (*sādhusaṃmataḥ*) sein soll — das mag auf sich beruhen. Immerhin stehen, primitiver und speziell indischer Denkungsweise entsprechend, Natur und Mensch miteinander in engstem Bunde. Sittliche Fäulnis läuft dem äußeren Verfall parallel. Wo die obersten Kasten sich den Pflichten gegen ihren Stand entziehen, liegt ein Zeichen der Vernichtung (*abhāva*: AP. 71, 18, 5)

vor, so z. B., wo ein Brahmane getötet wird (l. c.); wo der König den bedrängten Schwachen nicht beschützt (AP. 71, 19, 1); wo er Irrlehren anhängt (Bṛh. S. 45, 75); den Wandel der Guten verschmäht und ein zorniges Temperament zeigt, habsüchtig, grausam und zu Streit geneigt ist. Das Gleiche ist der Fall, wenn Frauen sich in den Haaren liegen oder Kinder aufeinander mit Steinen und Keulen losschlagen (s. Traumschlüssel S. 174 und vgl. Bṛh. S. 45, 76). Der allgemeine Verfall menschlicher Gesittung und Ordnung steht mit Störungen im Naturablauf in temporalem, weniger kausalem Zusammenhang. „Stets wird das Verhängnis durch übergroße Begier (*atilobhāt*), Unwahrhaftigkeit, Unglaube (*nāstikyāt*), Irreligiosität, durch menschliche Verfehlung hervorgerufen. Dann zürnen immer infolge der Verfehlung die Götter [und] schaffen [deshalb] alle Wahrzeichen von Himmel, Luftraum und Erde. — Diese dreifachen gottgeschickten Wahrzeichen breiten sich, verderbenbringend, in der Welt aus und manifestieren sich in sichtbaren Gestalten" (*gargasaṃhitā* und *bārhaspatyāni* in Adbh. S. 5 f.). Der Sittenverfall wirkt beispielsweise auf die Sonne. Der sie verfinsternde Dämon projiziert den Sündenschmutz an den Himmel in Form des das Gestirn umnachtenden *Ketu*'s (A. V. 2, 10, 8; Oldenberg, Rel. d. Veda² 290). Namentlich wirkt die Verletzung der Kastengesetze schädigend auf den physischen Makrokosmus und Mikrokosmus: der Tod ist der Sünde Sold. Der Tugendbruch greift in das Rad des Naturgeschehens ein und bringt es aus der Bahn. Früher, so heißt es (bei Alberuni II, 137), starben die Söhne niemals vor ihren Vätern, bis endlich ein derartiger Einzelfall einmal sich ereignete. Es stellte sich dann heraus, daß ein *śūdra* Bußübungen begangen (d. h. sich ein Vorrecht der arischen Bevölkerung angemaßt) hatte. Als der König ihn erschoß, wurde der tote Sohn wieder lebendig. — Hier ist die restitutio in integrum mit der Sühne gleichbedeutend[1]). — Die Idee,

1) Auch nach römischen Vorstellungen ist die Verletzung geheiligter Pflichten, Gebräuche und Tabus (wie z. B. die Keuschheitspflicht der Vestalinnen) ein ebenso entschiedenes Vergehen gegen die Normen der Natur, wie etwa das Auftreten von Mißgeburten, das widernatürliche Ver-

daß gute Menschen einen guten Zustand aller Dinge im Himmel und auf Erden herbeiführen, daß zum mindesten der engste Parallelismus zwischen Natur und Mensch herrscht, wird von der Astrologie, die ja naturgemäß im Stern das prius, die causa efficiens sehen muß, dahin modifiziert, daß glückliche Gestirne glückliche Menschen schaffen. Das goldene Zeitalter, das Alter der sittlichen Vollkommenheit oder vielmehr des Gleichgewichtszustandes zwischen innerer und äußerer Glückseligkeit, in dem alles in richtiger Ordnung sich bewegt, die Erde voller Opferrauch und religiöser Gaben ist (ibid. in Adbh. S. 188), steht unter dem determinierenden Zwange des *jalaketu* oder *bhavaketu* (ibid. 181). Dann gibt es nichts furchtbares und ekelhaftes mehr, keine minderwertigen und bösen Menschen. Man hört und sieht nichts, was „unschön", d. h. (mantisch) häßlich wäre. Wohlstand und Freude herrschen; die Götter werden geehrt. Keine Krankheit gibt es unter den Menschen (beim Erscheinen des *padmaketu* nach Vṛddhaga° in Adbh. S. 186). Alle erfüllen die mannigfachen [ihren Kasten entsprechenden] Pflichten. — Umgekehrt herrschen böse Gestirne nur über böse Menschen. Diesen sittengeschichtlich bedeutsamen Gedanken spinnt die *samāsasaṃhitā* in Utp. zu Bṛh. S. 16, 38 so weitgehend aus, daß sie in die Ethik der klassischen Periode Indiens einen dankenswerten Einblick gewinnen läßt. Dem Ketu als dem Verderbenbringer schlechthin[1]) werden unterstellt die Eroberungssüchtigen (*vijigīṣavaḥ*); die an den Grenzen (d. h. außerhalb des arischen Landes) Wohnenden (*pratyantavāsaniratāḥ*); die mit der Ausnutzung der Gebrechen ihrer Mitmenschen Vertrauten (*parachidraviśāradāḥ*); die Kenntnislosen (*vijñānahīnāḥ*); die allen Überschreitungen Hinge-

---

halten von Tieren oder ein Regen von Steinen. Die Entsühnung erfolgt hier, wie in Indien, namentlich durch Aussetzung des Schädlings, d. h. die alte, unblutige Art der Tötung, deshalb auch durch das Einmauern der Vestalinnen (s. G. Wissowa, Arch. f. Religionsw. 22, 208 f.).

1) Vgl. Kāśyapa in Adbh. S. 149; Adbh. S. liest: *ketor etān vinirdiśet*; cf. Bṛh. S. l. c.: *ketoḥ samākhyātāḥ*; das folgende wichtige Zitat ist der Kāśyapa-Quelle entnommen.

gegebenen (*nirmaryādāḥ*); die an fremden Frauen Gefallen Findenden (*paradāraratāḥ*); die an Charakter Niederträchtigen[1] (*nīcāḥ*); die Reichen und Mächtigen (*dhanayaḥ*, nach Utp. = *īśvarāḥ*); die Ehrgeizigen (*vipulāśāḥ*, im Komm. des Utp. für *mahecchāḥ* des Textes; eigentlich diejenigen, die viele oder große Wünsche haben); die gewalttätig und herrschsüchtig Veranlagten (*vyavasāya-parākramopetāḥ*, nach Utp. = *nipuṇāḥ balinaḥ*); die Zanksüchtigen (*vivādaratāḥ*); die sich für die Gebrechen ihrer Mitmenschen Interessierenden (*pararandhra-kutūhalāḥ*; offenbar eng verwandt mit dem obigen *parachidra-viśāradāḥ*); die Trunksüchtigen (*madotsiktāḥ*; Utp. *mattāḥ*); die Gottlosen (*adharmikāḥ*; Utp. *dharmarahitāḥ*). — Das positive Komplement zu diesem Gedanken gibt in kurzer und schöner Form Śāntikalpa 1, 18, 3: wer keine lebenden Wesen tötet, seine Sinne in der Gewalt hat, auf anständige Weise sein Geld verdient und sich immer Selbstbeschränkung auferlegt, für einen solchen sind die Gestirne immer günstig.

---

1) Unter diesen wären nach Bṛh. S. 16, 38 die Mitglieder von vielen (offenbar nicht rituell lebenden) Völkerschaften zu verstehen, zu denen die Perser (*pahlavāḥ*), Hunnen (*hūṇāḥ*), Chinesen (*cīnāḥ*) und die Höhlenbewohner (? *pratyantāḥ*; nach Utp. = *gahvaravāsinaḥ*) gehören.

Philologische Nachprüfung von Übersetzungsversuchen mystischer Texte des Ḥallāǧ 922 †.

Von M. Horten.

Die Diskussion über die islamische Mystik ist eröffnet worden, und die Gelehrtenwelt beginnt, auf dieses Problem ihre Aufmerksamkeit zu richten und seine Bedeutung zu ahnen. Nicht nur Rūmī, ibnu-l-Fāriḍ und durch Sarrāǧ's *luma'* die mystische Welt um 900 ist zugänglich geworden, sondern auch Texte, die man fast für verloren hielt, die aber ein bedeutsames religiöses Leben bezeugen, sind aufgefunden und erschlossen worden: Ḥallāǧ 922 †. Bei diesen ersten Versuchen darf die Forschung nicht stehen bleiben. Sie muß es unternehmen, das Problem restlos zu lösen. Die Weiterführung der begonnenen Verhandlungen wird am ersprießlichsten in der Form unternommen, daß einzelne Kernpunkte aufgegriffen und allseitig beleuchtet werden, indem die Fragen an der Stelle angefaßt werden, wo die frühere Untersuchung sie hingestellt hatte.

Da das Weltdenken des Ḥ.[1]) ein monistisches ist, liegen die Kernfragen nicht in der Bestimmung des Wesens Gottes als einer von der Welt geschiedenen Substanz, sondern in der

1) Abkürzungen: l. = The Kitāb al-Luma' hrg. v. Nicholson 1914. M. = Massignon, von ihm. P. = La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Ḥallāj; Paris 1922. L. = Essay sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane; Paris 1922. QT. = Quatre Textes; ebd. 1914. T. = Kitāb al-Tawāsīn par al Ḥallāj; ebd. 1913. PhJ. = Horten, Die Philosophie des Islam; München 1924. S. = Nicholson, Studies in Islamic Mysticism; Cambridge 1921. J. = Der Islam; Hamburg 15, 117 ff. werden die Auffassungen M.s ohne Prüfung gebilligt. NU. = Das Neue Ufer, Beilage der „Germania", besprach in Aufsätzen „über das orientalische Geistesleben" wichtige Momente der islamischen Mystik 1925/28. Horten, Sammelbericht über islamische Philosophie: Philosophisches Jahrbuch 1927; Bd. 40 f.

Klarstellung der Schichten des Wirklichen, der dann die Schichten der Lehren auf der subjektiven Seite gegenübertreten mögen. So werden am deutlichsten die Grundbegriffe der Metaphysik des Ḥ. in die Erscheinung treten: Sein und Einheit, um nur die fundamentalsten zu nennen.

Die philologische Nachprüfung der Übersetzungsversuche M.'s ergab mir die Notwendigkeit, in allen wesentlichen Punkten von seinen Auffassungen abzuweichen. Nur wenige Texte können hier herausgegriffen werden. Sie sind so gewählt, daß sie Kernpunkte des Systems von Ḥ. erfassen[1]). Eine systematische Darstellung müßte die Verbindung dieser Punkte herausstellen. Sie ist nicht beabsichtigt. Es sollte hier nur eine kurze Neuauffassung zentraler Texte auf Grund exakt terminologischer Nachprüfung gegeben werden.

1. Die Schichten des Wirklichen.

Alle Äußerungen des Ḥ. lassen erkennen, daß das Wirkliche sich nicht aufteilt in einen Gott, der von der Welt getrennt wäre, und eine „Welt" neben ihm, die mit eigenem Sein ausgestattet erschiene, sondern in eine I. metaphysische Schicht des Seins und eine II. Phänomenenschicht, die nur aus Schemen besteht, kein Eigensein besitzt und kein „Anderes", *ġair* „neben" Gott darstellt. Dies liegt schon in dem so auffälligen und sonderbaren Terminus *'aškāl*, mit dem Ḥ. die irdischen Personen und allgemein die Weltdinge[2]) bezeichnet. Er erinnert an die sonst üblichen Wendungen[3]) *ašbāḥ* Abbilder, *hayākil* Gehäuse und *rusūm* Grenzen. Der Terminus

---

1) Horten, Grundlinien von Lebenssystem und mystischer Weltanschauung des Ḥallāǧ 922 †: Archiv für Geschichte der Philosophie u. Soziologie hg. v. Prof. L. Stein 1926; 37, 161—180. Ders., Indische Strömungen in der islamischen Mystik: Materialien zur Kunde des Buddhismus hg. v. Prof. M. Walleser Nr. 12; 1927. Ein Lexikon der mystischen Termini ist ebd. 1928 erschienen, eine Gesamtdarstellung der Mystik des Ḥ. in Vorbereitung. — Da die arabischen Texte, die hier besprochen werden, leicht erreichbar sind, genügt es, auf sie hinzuweisen.

2) T. II, 2, 4; IV, 4.

3) I. 30, 14. *šibḥ* = „das einem Archetypus Nachgebildete" und daher: Ähnliche. Den Idealwesenheiten: *ḥaqā'iq* sind sie nachgebildet und daher untereinander „ähnlich" wie die Individua derselben Art.

'aškāl bezeichnet die Geschöpfesdinge als substanzlos; denn er steht der „Urwesenheit", *ḥaqīqah*, gegenüber, die als *al-ḏāt* mit prägnantem Artikel: Die einzige Substanz, die Ursubstanz gekennzeichnet erscheint.

Wir werden somit zu den Fragen geführt: 1. wie bestimmt sich die Tiefenschicht (I), 2. welches ist das Wesen der Phänomenenschicht (II) und 3. welche Beziehungen walten zwischen beiden ob? Die Phänomenenwelt besteht aus den *rusūm*[1]), d. h. Linien, die auf einer Unterlage aufgezeichnet werden, Grenzumzeichnungen. Ihre Unterlage ist die I. Schicht, die metaphysische Ebene, Gott. Die Individua und Arten werden voneinander durch solche „Grenzen" geschieden, die die Welt ausmachen. Wer „Träger" und wer „Getragener" ist, wird damit sichtbar. Die Tiefenschicht „trägt" die Schemenschicht, und symbolisch wird diese als die „Verschleierung" jener verständlich. Damit wird eine metaphysische Zerlegung der Diesseitswelt gegeben, alles, was diese an Wirklichkeit in sich birgt, ist das Ursein, und was sie an Sosein und Wesensumgrenzungen aufweist, sind Bestimmungen, die zur I. Schicht hinzutreten.

Wenn schon in diesem Worte *rusūm* allein die ganze Wucht und Monumentalität der brahmanischen Weltschau enthalten liegt, so tritt dies noch deutlicher zutage, wenn wir zur anderen Frage, der nach der I. Schicht übergehen. Sie wird durch den *'ifrād* bestimmt, der wohl als der Kernbegriff der ganzen Gedankenwelt von Ḥ. angesehen werden muß, das „Alleinsein" Gottes. Bei Sarrāǧ hat er ebenfalls eine zentrale Stellung[2]). Die Phasenfolge der Stoffwelt hat einmal

---

1) T. II, 4; V, 36; XI, 15 u. oft, identisch mit l. 29, 2, beständig verwandter Terminus.

2) Dramatisch wirkt das Wort des sterbenden Ḥ. „Der Anteil des in die Minneekstase Versunkenen ist das ‚Alleinsein' des Ureinen". PhJ. Anmerk. Nr. 215. Die bisherigen Fehlübersetzungen: P. 324f., l. 29, 17 gibt die evidenteste Klarstellung. Mit der Präposition *'an* bedeutet *infarada* freilich eine „Trennung", QT. 64, 1, aber absolut gebraucht nennt es eine in sich ruhende Seinsform. Daß es sich um eine metaphysische handelt, ist selbstverständlich, da der letzte Grund der Welt gefunden werden soll.

„begonnen". Damals trat sie in das zeit-räumliche, vergängliche Sein, den *kaun* ein. In der vorweltlichen „Dauer", dem *'azal* = Ewigkeit bestand Gott allein ohne die Welt, und die Menschen waren noch in ideenartiger Form in Gott. Die Identität in Substanz und Wesenheit mit Gott war für die Menschen gegeben. „Er, Mensch und Gott, ist also auch jetzt noch im eigentlichen Sinne (d. h. der Tiefenschicht) so, wie er war, bevor er (das Geschöpf) in das vergängliche Sein eintrat, und dies ist der Gipfel des Wesensbegriffes des *Tauḥīd*, der von dem Ur-einen ausgesagt wird, daß der Mensch so wird, wie in der ‚Zeit', als er noch nicht war — in der Präexistenz — und daß Gott so fortbesteht, wie er in der Ewigkeit war"[1]). In dem *'azal* bestand Gott ohne die Welt und der Mensch war noch nicht im *kaun* vorhanden. Nun besagt die mystische Tiefenschau: Dieser Zustand ist „in Wirklichkeit"[2]) auch jetzt noch vorhanden, wo eine raum-zeitliche Schemenwelt sich vor unseren Blicken abrollt. Sie ist ein „Trug"[3]), eine Māyā ohne eigentliche Wirklichkeit. Es ist nicht möglich, in einfacherer und deutlicherer Form als dieser zum Ausdruck zu bringen, daß der Akosmismus, die Weltleugnung der Sinn des *'ifrād* ist. Die uns umgebende Sinnenwelt besitzt nur ein Schein-Dasein. Steigt man in die metaphysische Schicht hinab, so ist sie ein Nichts und Gott ist das einzige Wirkliche.

Nun wird der Gottesbegriff *al-ḥaqq* — immer mit prägnantem Artikel — die Urwahrheit, die einzige Wahrheit,

1) „Was nie aufhörte", wenn man von dem jetzigen Zeitpunkte in die Vergangenheit zurückschreitet, ist die Ewigkeit: *lam yazal* = Wortspiel zu: *'azal*.

2) *fī-l-ḥaqīqati* = „in der Urwesenheitsschicht", im tieferen, mystischen, eigentlichen Sinne, den den Mystiker in seiner Gnosis, *ma'rifah* und Intuition, *mušāhadah* erfaßt.

3) 1. 384, 17; Terminus Šaṇkara's. Niemals hätte daher der Gedanke aufkommen dürfen, *'ifrād* mit „isolieren" zu übersetzen; denn dies bezeichnet eine reale, Zweiheit, von der der eine Terminus vom anderen, ebenso realen, getrennt ist. Diese Zweiheit soll aber gerade geleugnet werden, und der tiefste Kern der Gedanken Ḥ.'s liegt gerade in diesem Punkte, der mit „isolieren" völlig verfehlt wird.

neben der es nur Scheinwahrheiten gibt, verständlich, ebenso sein Korrelat *al-bāṭil* = „das Nichtige“, im Altislam: „die unbeständige Diesseitswelt“, die aber durchaus eigene Wirklichkeit besitzt, im mystischen Schauen: „die Māyā-Welt“, die keine Eigenwirklichkeit darstellt; denn metaphysisch gesehen besteht der *'ifrād*-Zustand auch jetzt noch und schon jetzt: „Gott ohne Welt“. Diese Tiefenschicht, auf der die II. Schicht wie ein Phänomenenschleier aufruht, ist „der Punkt“, das Weltzentrum, um das sich die Weltkreise ziehen, „der Ursprung“, *'aṣl,* T. V, 1, „das Urindividuum“, *'ain*[1]) und „die Vereinigung“, *ǧam'*, in der alle Dinge ihre Uridentität finden, gesteigert zu der Formel: „das Urindividuum der Vereinigung“, *'ainu-l-ǧam'*, in der alle Gegensätze zusammenfallen: coincidentia oppositorum.

Indem wir zur Klarerstellung noch einige Paralleltexte aus der zeitgenössischen Literatur suchen, stehen wir vor der dritten Frage: welche Beziehungen spielen zwischen der I. Schicht und II. Schicht? Der *Tauḥīd* ist „das Ausgewischtwerden des vergänglichen Sein in der Ewigkeit“[2]). Zerlegen wir diesen monumentalen Text, so ergeben sich unsere nunmehr bekannten Schichten: I ist die Ewigkeit, hier als metaphysisches Ursubstrat der Welt gefaßt, als die substantielle Unterlage, auf der die Phänomenendinge als „Grenzen“, *rusūm*, eingezeichnet werden, und die II. Schicht als *kaun* = das „vergängliche Sein“. Das merkwürdige ist nun, daß die *kaun*-Schicht „ausgewischt“ wird. Die „Grenzlinien“, die diese ausmachten, werden „vernichtet“, sinken in den *fanā'*, das Nirvana und lassen als „alleinseiende“ (*ifrād*-Gedanke!) II. Schicht die „Ewigkeit“, das „ewige Ursein“ übrig. Daß sich nunmehr die Gleichungen ergeben: *ḥaqīqah* = *'azal* und *kaun* = *'aškāl* = Phänomenendinge bedarf keiner weiteren Begründung.

---

1) Nicht als „Quelle der mystischen Vereinigung“ wiederzugeben, wo dieser *'ain* = „individuelles Einzelding“ — so terminologisch — das „Meer“ ist und der „Endpunkt“, zu dem alles „zusammenströmt“, nicht die „Quelle“, der Ausgangspunkt; P. 626, 3.

2) I. 14, 18.

Nun wird der vielumstrittene und bisher unverstandene *Ma'nā*-Text Ǧunaid's durchsichtig: „Der *Tauḥīd* ist eine ‚Sinnschicht', *ma'nā*[1]), in der die Grenzumzeichnungen, *rusūm*, erlöschen". Der „Sinn", von Rūmī, I, 269 b, als „Meer des Sinnes" bezeichnet, ist hier die Tiefenschicht I und die *rusūm* die Oberflächenschicht II, die sich um jene wie eine Schale legt. Der Vorgang, der sich zwischen beiden abspielt, ist der des „Erlöschens". Die Māyā-Dinge verwehen wie die Spuren im Wüstensande, werden „verwischt" und unsichtbar, so daß die Sinnschicht „allein" — *'ifrād*-Gedanke! — übrig bleibt.

Den so heiß umstrittenen Nirvana-Begriff können wir nun umfassen. Sein Wesen ist — wir befinden uns in der islamischen Mystik Persiens um 900 — nicht Seinsvernichtung. Vor allem kann das metaphysische Subjekt solchen Prozesses nicht ein außergöttliches Ding, ein *ġair* = „anderes", sein; denn ein solches existiert einfach nicht. Es besteht nur aus einem „Schein" und kann nicht Träger eines Vorganges sein, der sich in der Tiefenschicht abspielt. Das Ursein allein ist die gesuchte Substanz, die diesen „Träger" abgeben kann.

---

1) I. 29, 2. *ma'nā*-Begriff auch, bisher unerkannt, in T. V, 22, 32 Ende. IV, 4. IX, 14. X, 19; 106, 1 u. P. gegen 12 Stellen. Horten, Aus dem orientalischen Geistesleben, NU. 1925 Nr. 30, S. 2. *ma'nā* = brahmanisch, *aṭma* = brahman. — Das Nirvana NU. 1925 Nr. 46, S. 3. — Der persische Mystiker Rumī NU. 1926 Nr. 16, S. 2. ZDMG. 64, 391—396; 65, 539—549 über *kaun*. Aus der sich nunmehr erweiternden Gleichung: *ma'nā* = *'azal* = *nuqtah*, T. V, 1 = *ḥaqīqah* ergibt sich, daß letztere „die wahre Wesenheit" ist, neben der es überhaupt keine andere, selbständige, gleichstehende „Wesenheit" gibt, d. h. „die Urwesenheit", und nie hätte der Gedanke aufkommen dürfen, *al-ḥaqīqah* — immer mit dem prägnanten Artikel, der den Aksomismus in sich birgt — mit reality — sogar auch truth, ganz abwegig — so S., oder réalité, so immer P. T. L., wiederzugeben; denn unter „Wirklichkeit" verstehen wir das gesamte System von Welt und Gott, indem jeder dieser Komponenten seine Eigenwirklichkeit besitzt. Dies soll aber gerade in dem Terminus *al-ḥaqīqah* bestritten werden. Durch solche Grenzverwischung mit europäischen Gedanken fällt der wesentliche Inhalt der asiatischen Weltschau des Ḥ. ganz dahin. Gott heißt auch *al-wuǧūd*, was nicht mit *ḥaqīqah* zu verwechseln ist. Es besagt die Ur-Wirklichkeit, das Ur-sein. „Wirklichkeit" und „Sein" würden durchaus nicht zur Wiedergabe genügen, da sie die Verschiedenheit der Ebenen des Seins nicht angeben.

Wenn sich an Gott dieser Vorgang abspielt, so fragt es sich, was denn eigentlich „vernichtet“ werde. Deutlich sprechen die Texte: Kein metaphysisches Sein wird „vernichtet“, sondern nur ein Māyā-Ding, die „Grenzen“. Das Ziel dieser „Scheinvernichtung“ ist nicht eine Zerstörung von wirklichem Sein, sondern nur eine Ausschaltung des Schein-Seins. Das Urwesen streift seinen Māyā-Schleier ab, so daß es „allein“, in dem absoluten *'ifrād* ewig fortbesteht, *baqā'*. Die Phänomenenwelt ist dann „versunken“. Das „Meer des Sinnes“ hat das kräuselnde Spiel seiner Wellen, die man die Welt nannte, in sich zurückgezogen und verschlungen.

Wenn diese Sinnerfassung zutrifft, dann müssen die übrigen Teile des Systems mit solchen Grundlinien in sich ergänzendem und logischem Zusammenhang stehen, eine Gedankenganzheit bildend, die als Einheit erlebt wird; denn jedes Lebenssystem, wenn es äußerlich aus noch so mannigfaltigen, von fern herbeigetragenen Bausteinen besteht, ist seelisch eine Erlebniseinheit. Einen absoluten Synkretismus gibt es nicht. So ergibt sich die Aufgabe, die Probe auf das gewonnene Wissen zu liefern. Sie ist vielfach. Die erste Probe: A priori läßt sich sagen, wenn die Schichtenstufung in I. und II. vorliegt, muß die menschliche Person eben diese Schichten aufweisen, eine physische und eine metaphysische, und letztere muß mit der Urwesenheit identisch sein; denn neben diesem gibt es kein wirkliches Ding. Nun finden wir die wunderbarsten Texte, die dies in klassischer Weise zum Ausdruck bringen, T. II, 9; III, 11: „O du, der du dich mit ratenden und tastenden Meinungen abgibst! Glaub' nicht, ich sei das Ich in Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit“, nicht das im *kaun* stehende vergängliche Ding, als das ich der Oberflächenbetrachtung erscheine. Die Phänomenenschicht meiner Person, *ḍamīr*, Terminus, ist der Schleier ihrer Tiefenschicht, *sirr*, des Seelenkerns: „Ich schaute meinen metaphysischen Seelenkern ohne die Phänomenenschicht meines Ich. Dies ist mein Seelenkern und dies zugleich die Urwesenheit“. Diese Vision hatte Ḥ. im Diesseitsleben. In ihm wurde demnach der *'ifrād*, das „Alleinsein“ im Urwesen, das ein „Alleinsein“ des Urwesens

selbst ist, erreicht. Damit ist der Sinn des *Huwa-huwa* = „jedes phänomenale Er ist das absolute Er", Gott, gefunden und der der so überzahlreichen monistischen Formeln[1]).

Die zweite Probe ist die des mystischen Erlebens. Wenn alle Dinge und geschöpflichen Personen in dem Ur-Er, Gott identisch sind, das jene wie die Tiefenschicht „trägt", dann ist das mystische Schauen und Erleben kein metaphysischer Prozeß, der eine Zweiheit, Subjekt und Objekt, Mensch und Gott zur „Vereinigung" führt, sondern ein Phänomenenvorgang, der sich nur an der Peripherie des Wirklichen abspielt: die Abstreifung der Phänomenenschicht und die Intuition, daß die Uridentität wesenhaft und notwendig immer vorhanden war und ist. Dieser metaphysische Zustand wird erkannt, erfaßt, nicht etwa hergestellt, so daß doch noch eine Zweiheit in der unio bestehen bliebe und der Ausgangspunkt eine Zweiheit in der Tiefenschicht gewesen wäre. Alle Wendungen, die von einem „Wege" zu Gott sprechen und einem mühevollen Ringen, Gott zu erreichen, sind Symbole der Lehre, daß der Mystiker in seinen *sirr* = „Seelenkern" nur hinabzusteigen und die Māyā-Schicht abzustreifen habe, um dieser Uridentität (*ǧamʿ*) mit Gott inne zu werden. Was Symbol ist, darf man nicht als Lehre nehmen; denn unter Lehre versteht man die Tiefenschicht.

Daß Ḥ. ein Denker des brahmanischen Typus ist, steht nach dem Gesagten nicht mehr zur Diskussion, nachdem Akosmismus und Māyālehre als Grundbestandteile seiner Gedankenwelt aufgezeigt sind. Es handelt sich in dieser Feststellung

1) T. I, 14. II, 5. III, 8, 9, 11. V, 11. VIII, 7. X, 15. IX, 2. XI, 23; I, 15. „Mein Ich ist Er und Er ist mein Ich. Zieh' Dich nicht zurück von mir, wenn Du, Gott, Ich bist." Auf die Frage des Ekstatikers an Gott: „Wer bist Du?" antwortet Gott selbst: „Ich bin Du". Jedes geschöpfliche Ich und Du ist dann das metaphysische Er = die Urwesenheit, Gott, weil die I. Schicht das einzig Seiende ist und die II. Schicht nur den phänomenalen Schleier bedeutet. So kann Ḥ. aussprechen: *anā-l-ḥaqq* = Ich bin die Urwahrheit, die die Tiefenschicht der Welt darstellt, das Urwesen, weil neben ihm kein wahrhaft Seiendes denkbar ist = brahmā'smi, tat tvam asi, „dies bist du"; denn dein Ich ist dem Ur-Ich und Er identisch.

auch nicht um Konvergenzen oder Parallelismen zweier Kulturen oder äußerliche, rein stoffliche Übernahmen, sondern wirklich und im eigentlichsten Sinne um eine Kongruenz des Denkens von seiner Wurzel bis in die äußersten Folgerungen. Das Erleben des Ḥ. ist typisch das asiatische Allheitserleben, über das bereits eine ausgedehnte Literatur besteht. Aus diesem formt sich 1. Weltdenken, 2. Weltwollen als Ethik, 3. Weltbild und 4. Gefühlsleben in durchaus monistischer Prägung. Das Außenleben des Mönches ist nichts als eine Ausdrucksform dieses indischen Typus. Was weiterhin zur Diskussion steht, ist die sehr anziehende Frage der Lagerung dieser geistigen Schichten. An verschiedenen Stellen der T. wird sichtbar, daß die monistische Schicht die Unterbauung bedeutet, der die semitisch-monotheistische und ferner astrale Motive übergelagert werden.

Von einer unio transformans darf in der metaphysischen Schicht nie die Rede sein; denn es besteht neben der Ursubstanz keine zweite Realsubstanz, die „transformiert" werden könnte und die dann auch in der „Vereinigung" mit Gott substanziell von Ihm verschieden bliebe. Das Versinken der Schicht der Schemen in diese Ursubstanz kann man aber nicht im christlichen Sinne als eine unio transformans bezeichnen.

Die dritte Probe ist die Gnosis. Wenn Gott die I. Schicht der Welt ist, kann die Gnosis nur darin bestehen, daß diese Uridentität als das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt erfaßt wird. In der Tat ist das Thema von T. XI diese einzige Idee, die stufenweise deutlicher wird, bis sie in dem Satze klar zur Gipfelung gelangt: „Es gibt kein Er, außer DEM Er". Alle anderen Formen von Gnosis sind trügerisch, die von außen zu Gott gelangen wollen und eine Geschiedenheit von Subjekt und Objekt voraussetzen. Alles natürliche Verstehen, *fahm* und *'ilm*, führt eher von Gott ab, als zu ihm hin und ist „mit Länge und Breite", T. XI, 16, behaftet, d. h. ein Ding der Phänomenenwelt[1]).

1) In diesen Kreis des räumlichen und zeitlichen *kaun* fällt daher auch die „Theologie", *'ilm*, die den schroffsten Gegensatz zur Gnosis dar-

Als eine Nebenbetrachtung ergibt sich die Frage nach der Aufteilung des Gedankenstoffes. Ein Schema wie das der islamischen Philosophen, z. B. Avicenna, kann nicht in Erwägung kommen; denn ein solches geht von theistischen Grundvoraussetzungen aus[1]). Für Ḥ. stehen Gott und Welt in ganz anderen Beziehungen als für hellenistische Denker. Noch weit unmöglicher als dieses klassisch-logische Schema wäre das der islamischen Theologen mit seiner künstlichen Fünfteilung[2]). Es läßt sich leicht erweisen, daß 1. der so gezogene Rahmen für die neuen Begriffe und Probleme, die Ḥ. bringt, viel zu eng ist, 2. die wesentlichsten Ideen überhaupt in ihm nicht unterzubringen sind, und 3. bei seiner Anwendung, P. 599—768, logisch Zusammengehöriges getrennt und logisch zu Trennendes zusammengebracht wird. Die einzige wissenschaftlich mögliche Methode ist die, die Inhalte logisch-sachlich zu ordnen[3]).

Der Vergleich mit dem Ausspruche des Uddālaka Āruni drängt sich gebieterisch auf: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, aus dieser Feinheit, aṇima = *ma'nā*, fürwahr ist dieser Nyagrodhabaum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, das hat die ganze Welt zu ihrer Seele, das ist das Reale, *ḥaqīqah* = Urwesenheit, das ist der Ātman, das bist du selbst". Eine Maya-Ṣchicht liegt auch hier über der Tiefen-

---

stellt, T. 81, 3 u. 84, 8. I, 4, 13, 17. X, 23. XI, 8, 9, 10, 11; *ḫabar*. 14, 16, 21—24; *dalīl* = der von einem außergöttlichen Ausgangspunkte beginnende Gottesbeweis, der „theologische". Wenn Ḥ. in dieser schroffsten Weise und dabei aus Prinzip und Grundeinstellung die überlieferte „Theologie", den *Kalām* abweist, braucht nicht erst ausgeführt zu werden, was man von dem Gedanken zu halten hat, die Lehren des Ḥ. nach dem künstlichen Schema des *Kalām* einzuteilen.

1) Ueberweg-Heinze, Grundriß II, 12. Aufl. 1928; 289—325.

2) Daß sie aus politischen, also für die Weltanschauung äußeren und zufälligen Motiven entstanden ist, wies Nallino, RSO. 7, 429ff., nach; war jedoch schon aus Mas'ūdī: *murūǧ* VI, 20 bekannt. Sie kann als wissenschaftliches Darstellungsschema schon deshalb nie in Frage kommen.

3) Diese Methode, die die einzige wissenschaftlich ernsthaft in Frage kommende ist, habe ich allen meinen Veröffentlichungen zugrunde gelegt, Philos. d. Isl. 1924, 325ff.; J. 5, 228f. und zugleich exakt nachgewiesen. Sie ist in sich einfach evident.

schicht, die „Feinheit", der *puruṣa*, der Ātman als identisch mit dem Brahman[1]).

II. Die Schichten der Lehre.

Die Lehre des Ḥ. über die Welt ist nicht frei von geschichtlichen Verbindungen entstanden. Sie reflektiert die Gedankenbildungen einer reichen und alten Vergangenheit, durchwebt diese mit eigenem Leben und Feuer der Begeisterung und formt aus ihnen ein eigenes System. Dessen Schichtenaufbau ist demnach wohl zu beachten. Neben der monistischen Grundlage werden uralte Lichtmythen verwendet. Sie ruhen auf der monistischen Unterbauung, indem diese den gesamten Sinn aller Symbole bestimmt und den „Geist" des Ganzen ausmacht. Von den beiden typischen Formen der Lichtmythologie kann in einem ‚Monismus' nur der Lichtmonismus in Frage kommen, der jeden Lichtdualismus ausschließt. Aus demselben Grunde muß auch die Wirklichkeit des Bösen geleugnet werden, T. X. So ergibt sich als Formulierung dieser Gedankenschicht bei Ḥ. die Manifestationslehre.

Das Verhältnis der niederen Welt, d. h. des gesamten außergöttlichen Bereiches zu Gott wird als Manifestation gesehen. Dies ist auf der Grundlage einer monistischen Metaphysik nicht anders denkbar, da jede Emanation schon durch diese Prinzipien ausgeschlossen ist. Das innergöttliche Verhältnis der Hypostasen zum Kern der Gotteswelt wird durch diese Lehren nicht berührt. In der Emanationstheorie setzt sich die Logosemanation auf derselben Linie und in wesens-

1) Heiler, Die Mystik in den Upanishaden, München-Neubiberg 1925, 36; daraus: Horten, Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens; Festgabe A. Dyroff, Bonn 1926, 92—111; Bisṭāmī, der bewunderte Freund, T. V, 8—10 und dann Gegner des Ḥ. T. 177 führte seinen Monismus weniger extrem durch als Ḥ., indem er sein individuelles Ich: *subḥānī* = „Lob sei Mir" — aufrecht erhielt und es für das Ur-Ich erklärte, während Ḥ. sein Ich in das Ur-Er, den überindividuellen Gott aufgehen ließ; Horten, Bisṭāmī, Festschrift Hermann Jacobi, Bonn 1926, 397—405. Daß Ǧunaid sich in denselben Grundgedanken bewegt, zeigt die Studie: Horten, Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik, Philos. Jahrbuch 1926, 39, 44—61. — Ein aufschlußreicher Ausspruch der Mystik des Islam, NU. 23, 10, 26; Nr. 43, S. 2.

gleicher Form nach der niederen Welt hin fort. Aus dem unvermischten Urlichte fließen Abstufungen des Lichtes, die mehr und mehr, je nachdem sie tiefer und tiefer steigen, mit Finsternis gemischt werden. So bilden sich die Sterne und irdischen Geschöpfe. Sie bestehen außerhalb Gottes und sind eigene Substanzen, die sich von dem göttlichen Urkern trennten. Bei ibn Masarrah und den Drusen finden wir diese auch aus der ismailitischen Weltschau, P. 648, bekannten Ideen wieder, die dualistischen Stil haben.

Für eine Weltbetrachtung aus brahmanischen Grundvoraussetzungen wie für die des Ḥ. kann nur der Manifestationsgedanke philosophisch in Betracht genommen werden. Aus dem Ursein können keine Teile „fließen". Will es „aus sich heraustreten und erkannt werden" — eine bekannte Überlieferung —, so legt es einen „Schleier" um, damit sein übermächtiger Glanz nicht die zu schwachen Augen der Geschöpfe „blende". In dieser Weltbetrachtung besteht metaphysisch kein außergöttliches Sein; denn das Ursein selbst tritt hinter den Schleier, und dieser ist kein Sein, sondern Schein, Māyā. Durch den Manifestationsgedanken ist demnach der große Wurf gelungen, eine Lichtlehre in den Monismus einzubauen und als strenge Einheitslehre durchzukonstruieren[1]).

Wenn ferner animistische — in der ‚Geist'-Lehre — und dynamistische Restbestände eingeordnet werden, so wird dadurch das Weltbild des Ḥ. nicht uneinheitlich, sondern nur vielseitig, aber dabei von einem Zentrum aus zusammengefaßt: der Uridentität im Ursein. Ein Rest des Dualismus kommt noch leicht zum Vorschein in der Luzifer-Lehre, T. VI. Freilich ist Luzifer eine Form des Logos und wesensgleich mit Gott. Dabei verlangt es der Mythus der Sonnenbahn, daß er einen Sturz vollführe und mit dem „Bösen" in Berührung

1) Beliebt ist das Symbol des brennenden Dornenbusches. So wie Gott in diesem, ist er in Ḥ. — eine doketische Idee. Schon durch das kleine Verslein T. III, 7 ist die Emanation ausgeschlossen und die Manifestation greifbar deutlich gemacht: *taǧallī* = *ẓuhūr* = *'iẓhār*; die Welt ist denn ebenso wie der Prophet: *maẓhar*, so noch bei den Babi-Behā'ī. Der Wesensunterschied zwischen Emanation und Manifestation ist nicht nur an tausenden Texten leicht aufweisbar, sondern von primärer Evidenz.

trete. Er bleibt aber im Wesen gut. Wie in der Yezidi-Lehre wird auch hier der Teufel als Verkörperung des Bösen geleugnet. Er ist zudem „ewig", *qadīm*, und nur Gott kann „ewig" sein[1]).

Daß im Weltaufbau des Ḥ. die Trinität nicht fehlt, ist damit angedeutet. Die dem Wesen der Ḥallāǧischen Religiosität nachforschende Untersuchung wird das ekstatische Gotterleben in ihr zu bestimmen versuchen müssen. Es ist nur aus der Uridentität zu begreifen, T. XI, in der die Urzweiheit von Subjekt-Objekt zur Einheit „wird", nicht als ob ihre Komponenten jemals metaphysisch getrennt gewesen wären, sondern so, daß die in der peripheren Schicht des Seins getrennten Scheindinge sich erkennen als in der Tiefe identisch und als im Ursein wesensidentisch mit allen übrigen Dingen. Diese Ekstase ist demnach das sich Bewußtwerden einer „Vereinigung", *ǧam'*, die in der tieferen Ebene immer vorhanden war und notwendig vorhanden sein muß, weil die Struktur des Seins dies erfordert, die aber überdeckt und unsichtbar war durch die übergebreitete Sinnenschicht der Schemenwelt. So wird uns das Er-Erleben und Du-Erleben, V, 11, und das sich identisch Fühlen mit dem Zentrum der Welt, T. V, 23, nur als transzendente Seinsidentität durchsichtig. Sie wird in einer Überfülle von Texten aufs klarste ausgesprochen[2]).

1) T. 15: „Ich, Luzifer, bin Gegenstand der Anrufung und Er ist es ebenso". Nur Gott kann aber Gegenstand der Anrufung sein. „Meine Anrufung ist seine Anrufung" kann subjektiv und objektiv aufgefaßt werden. „Die Anrufung, die sich auf Gott erstreckt, s. *madkūr* vorher, und die, die von Ihm ausgeht, ist dieselbe wie die, die von mir, Luzifer, ausgeht und sich auf mich erstreckt." „Die Anrufenden sind ‚zugleich'" bedeutet: wesensidentisch. Trotz dieser seiner Substanzidentität mit Gott ist Luzifer „ein Diener Gottes". Solche Widersprüche — sie lösen sich durch die Lehre von der Phänomenenschicht — veranlassen Ḥ. von einer „Zwiespältigkeit", „Undeutlichkeit", *iltibās* = T. VI, 14 *talbīs*, in dieser Theorie zu sprechen. Man erkennt in ihr noch die Verschweißungslinie, an der zwei grundverschiedene Weltbilder zusammengefügt wurden.

2) Die Zerlegung des Stiles von Ḥ.'s Aussprüchen, die noch weiter geführt werden könnte als in P., eröffnet Einblicke nur in Stimmungen und Gefühle. Ḥ. sagt uns ganz deutlich, was er erlebt. Die Erfassung

Sehr zu beachten ist, daß schon Rudolf Otto[1]) zu der Erkenntnis durchgestoßen ist, Ḥallāǧ sei ein brahmanischer Denker. Dabei gehen die Übersetzungsversuche M.'s von theistischen Voraussetzungen aus. Sie lauten: „Nul ne peut fouler le tapis[2]) étendu de la Vérité, tant qu'il demeure au seuil de la séparation[3]), tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence[4]), tant qui'l ne voit ce qui passe comme périssant[5]), et Celui qui demeure comme Subsistant[6]).

der Inhalte seiner Gedanken führen uns in das Kernstück seines Erlebens, während seine Stilanalyse immer nur Peripherie bedeutet; gegen J. 15, 129 f.

1) „West-östliche Mystik", Gotha 1926, 66 = P. 517, 14 f. und 67 = P. 526, 7, nicht 520. Die terminologisch exakte Richtigstellung dieser Texte, *Sulamī, tafsīr* Nr. 126, bringt viele neue Einsichten.

2) Mit dem „Teppich Gottes" ist der „Teppich des Tauḥīd" zu vergleichen in dem Ausspruch des Ǧunaid, Qušairī, *Risālah*; Kairo 1319, 148, 17: „Seit zwanzig Jahren wurde der Teppich des Tauḥīd zusammengefaltet, und man diskutiert nur noch über seinen Rand". Die substanziellen Auseinandersetzungen über den Grundbegriff der Mystik liegen danach um 880 und die Periode Bisṭāmī's. Als Ḥ. auftrat, war diese Werdeperiode, zweifellos die wichtigste, schon abgeschlossen.

3) „Die Grenzlinie der Trennung" ist die Phänomenenwelt der individuellen Vielheiten, die sich durch die *rusūm* voneinander und von Gott „trennen".

4) „Bis er alle individuellen Substanzen als ein einziges Individuum erschaut." Der Ekstatiker erfaßt in seiner intuitiven Gnosis alle Einzeldinge der Phänomenenwelt als ein einziges Urindividuum, so daß die Phänomenenschicht das unsubstanzielle Akzidenz dieser metaphysischen Schicht des Seins ist. Was dem peripheren Blicke als eine Vielheit erscheint, ist nur eine solche von „Schemen" und Phantomen, den bunten Erscheinungsformen, *maẓāhir*, einer und der gleichen Ursubstanz. „Essence" wäre = *ḥaqīqah*, während *'ain* das Urindividuum bedeutet, indem die Uridentität der Dinge ruht.

5) Der Text enthält die Negationen, deren Fortfall in der Übersetzung nicht begründet wird: „bis er das vorweltliche Sein so sieht, wie es in dem Vorweltdasein war", d. h. das Sein, bevor es in den vergänglichen *kaun* eintrat, so erschaut, wie es in dieser Präexistenz war, vgl. l. 29 f.; K. 7, 171. In den vergänglichen Dingen der Umwelt sieht er die „Wesenheiten" so, wie sie in der idealen Welt vor Erschaffung der Vergänglichkeitswelt bestanden, nicht getrennt von Gott, d. h. im *'ifrād*, dem Alleinsein Gottes. Freilich sieht er damit zugleich das diesseitige Sein als ein vergängliches, schemenhaftes, wesenloses, substanzloses an.

6) Aus dieser Wiedergabe läßt sich der Originaltext nicht erraten, der lautet: „und das, was nicht aufhört, wie das, was nicht aufhört".

Ḥ. hätte nach seinem System sehr wohl sagen können, daß Gott allein „**subsistiere**“, wie M. anstatt „Ewigkeit“ einsetzt, denn dieser Gedanke ist in der *'ifrād*-Lehre deutlich enthalten. Dann geht es aber nicht an, noch vom Monotheismus des Ḥ. zu reden, da es ein Widerspruch ist, Gott als den einzigen Subsistierenden zu betrachten — dies wird von Ḥ. beständig ausgesprochen, indem er Gott als *aḏ-Ḏāt* = die Ursubstanz, *al-Ḥaqīqah* = die Urwesenheit, *al-Ǧam'* = die Urvereinigung, Uridentität bezeichnet — zugleich die Welt ein Inhärens Gottes zu nennen, und dann noch monotheistische Züge in solchem System zu sehen. Wir würden dann aus den krassesten Unmöglichkeiten nicht herauskommen, die die Originaltexte sorgfältig vermeiden[1]).

Da: *lam yazal* = „es hörte nie auf zu sein“, für die Betrachtung dessen, der vom jetzigen Zeitpunkte in die Vergangenheit zurückgeht, d. h. „es bestand immer“ gleichbedeutend mit Ewigkeit und Ewigem ist, so ist der Sinn: Das Ewige sieht er als das Ewige. Als Untergrundschicht der Schemenwelt erschaut der Mystiker die tragende Schicht der Ursubstanz, das Ursubstrat aller Scheinweltdinge, das Brahman. „Subsistieren“ = *qiyāmun* und „bleiben“ = *baqā* werden im Texte nicht genannt. *Mā* = „was“, gewollt unbestimmt, mit „*celui*“ = Gott wiederzugeben, ist sehr frei. — Es ist ratsam, zur Feststellung des terminologischen Sinnes der Worte das gewaltige Lexikon des Fārūqī 1745 †, Sprenger, A Dictionary of the Technical Terms, Calcutta 1862, zu Rate zu ziehen. M. würde mit Hilfe desselben den brahmanischen Charakter der Weltanschauung des Ḥ. unzweifelhaft erkannt haben. *'Ain* als „Individuum“, nie als Wesenheit, *essence*, und *Ḥaqīqah* als „Urwesenheit“, nie einfach Wirklichkeit usw. werden in ihm mit großer Klarheit behandelt.

1) Diese unvermittelte und sprunghafte Gleichsetzung erinnert an J. 8, 341, 16 wo *'azal* = „Ewigkeit“ einfach durch „Unendlichkeit“ wiedergegeben wurde und dadurch dem *mā lā ḥadda lahu* = „dem, was keine Grenzen hat“ gleichstehend erschien. Eine ähnliche fundamentale Verwechslung und Unexaktheit hat sich dadurch eingeschlichen, daß man *ḥaqīqah*, das nur „Realwesenheit“, „Urwesenheit“ bedeuten kann, mit Realität wiedergibt, es dem *wuǧūd* gleichsetzend. Dadurch wird das ganze mystische System umgeworfen und seine Grundlinie verzeichnet. Solche fundamentalen Verwechslungen rufen es ins Bewußtsein, daß es vielleicht zweckmäßig sei, eine Metaphysik östlicher Mystik zu schreiben, damit bei deren wunderbarer Klarheit und Durchsichtigkeit der Aufbau der Systeme, die in der liberalen Mystik alle monistisch-brahmanisch sind, einleuchte.

Der zweite, von Otto zitierte Text ist noch sprechender:
O conscience de ma conscience[1]), qui Te fais si ténue[2])
Que Tu échappes à l'imagination[3]) de toute créature vivante!
Et qui, en même temps, et patente et cachée[4]), transfigures
Toute chose, par devers toute chose . .
O Toi, qui es la Réunion[5]) du tout, Tu ne m'es plus[6]) ›un autre‹ mais ›moi-même‹.

1) *ya sirra sirrī* = „o Tiefe meines Seelenkerns". „Conscience" ist nach T. III, 11 die periphere Schicht des Bewußtseins, der *ḍamīr*. Im Gegensatz zu ihm soll hier dessen metaphysische Schicht namhaft gemacht werden, die mit dem Ursein identisch ist.

2) Die „Feinheit" dieses Seelenkerns ist zu vergleichen mit der „feinen Wesenheit", die Uddālaka Āruni in allen Dingen als die Brahmanschicht sieht, NU. Nr. 30, S. 2, 25. 7. 1925; Nr. 46, S. 3, 15. 11. 1925; Das Nirvana Nr. 16, S. 2, 17. 4. 1926; Der persische Mystiker Rūmī.

3) „Einbildung" ist die Fähigkeit, die die Phänomenendinge erfaßt, der aber die Tiefenschicht entgeht; denn die Einbildung erfaßt nur das Stoffliche, Individuelle, Umgrenzte, Vergängliche, Raum-Zeitliche und reicht daher nicht bis an das Brahman heran. Der *sirr* erschaut demnach ein Sein, das überindividuell ist und als Weltzentrum alle individuellen Wesen wie in einem Punkte zusammengreift. Daher ist die Wendung: *'aṣl* = Ursprung, *nuqṭah* = „Punkt", d. h. Mittelpunkt, *'ain* = Urindividuum, *ǧam'* = „Vereinigung", d. h. Uridentität, die alle Phänomenendinge in sich zusammenschließt, zu verstehen, T. V, 1, 23, und dieses „Urindividuum" ist gleichbedeutend mit T. V, 22, dem *ma'nā* = „der Sinnschicht" der Welt, in die das Nirvana, die Versenkung, „hinein stattfindet", d. h. in die hinein die Auflösung der Schemen und „Grenzen" sich vollzieht. Das Brahman nimmt die Schemen der Trugwelt in sich zurück und auf, wie das unendliche Meer seine Wogen.

4) Gott ist „zugleich verborgen und sichtbar", eine häufige Wendung des Sinnes: Gott ist in seiner Substanz wesenhaft „verborgen", für die außergöttliche Welt unerkennbar, legt aber einen „Schleier" an, die Sinnenwelt und die „umgrenzten" individualisierten Dinge. Dadurch wird die übermäßige Wucht seines Urlichtes gemildert, so daß die Geschöpfe Ihn „erschauen" können. Dies ist die Manifestation, „Transfiguration" nach M. Die Hintergrundsschicht der Phänomenenwelt, Gott leuchtet durch den „Schleier" dieser Sinnendinge hindurch. Gott hat die Welt wie einen „Scheinleib", nach doketischer Thesis, angelegt. Entzückend ist, wie eine asiatische Gedankenschicht sich hier mit astralen Ideen einer uralten Lichtlehre zu geschlossener Harmonie vereinigt.

5) Gott ist die *ǧumlatu-l-kulli* = „die Summe des Weltalls"; denn er faßt monistisch die Weltvielheit wie in einem Punkte zusammen. Diese „Urvereinigung", *ǧam'*, besteht wesenhaft und deshalb immer. Sie ist

Es bleibt noch zu untersuchen, wie es möglich war, Ḥ. als theistischen Denker und Mystiker zu lesen. In seinen Aussprüchen wird die Einheit Gottes besonders betont. Man verlas diese als die „Einheit" im altislamischen Sinne, die einen „zweiten Gott" ausschließt. Es ist aber die absolute Einheit[1]), die „Ureinheit", die jedes andere Sein unmöglich macht und das ganze Sein der Welt als eine „Einheit" auffaßt.

Das Schema der islamischen Theologie, P. II, 635, ver-

---

die Form der metaphysischen Schicht und wird nicht in einem Werdeprozesse vollzogen, so daß sie vordem nicht bestanden hätte. Daher ist die „mystische Vereinigung" nur die gnostische Schau dieser ewig bestehenden Urvereinigung, Uridentität in Gott, nicht etwa eine sich vollziehende „Vereinigung" zweier getrennter Substanzen: Mensch und Gott, die sich gegenüberständen.

6) „Du bist kein anderer als Ich", *lasta ġairī*, nicht zu übersetzen: „Du bist nicht mehr ein anderer als ich"; denn durch dieses „plus" kommt die Idee eines metaphysichen Prozesses der in Phasen vor sich gehenden „Vereinigung" auf, die durch die ganze Denkweise des Ḥ. prinzipiell ausgeschlossen ist. Gott sagt ja zum Ekstatiker, T. V, 11: „Ich bin du", d. h. meine Wesen und meine Substanz ist von Ewigkeit und wesensnotwendig die deinige. Subjekt und Objekt fallen zusammen, und alle Vielheit löst sich in die Ureinheit auf, indem die Phänomenenwelt abgestreift wird. Die Uridentität der Tiefenschicht wird dadurch sichtbar so, wie sie immer war; l. 29 f.

1) Nicht überall, wo der Terminus „Einheit" mit Entschiedenheit betont wird, liegt deshalb schon die theistische Form der Einheit vor. *Waḥdānīyah* = *waḥdah* = „Ureinheit" wird durch die Leugnung der *aġyār* = „der außergöttlichen Dinge" durchsichtig, T. VI, 9 u. oft. *La ġaira* bedeutet nicht: „Es gibt keinen zweiten Gott neben Allah", sondern: „Es gibt kein außergöttliches Sein und Wesen neben Ihm". In der Vertauschung dieses kleinen Wörtchens liegt der ganze Gegensatz der Weltanschauung angedeutet, der ein grundtiefer ist. Wenn der Altislam Gott *wāḥid* nennt, so bezeichnet dies die Einheit der Spitze des Weltbaus und die Ordnung eines Systems wirklicher Komponenten. Im Munde des Mystikers der liberalen Stilgebung bezeichnet dasselbe Wörtchen die Substanzeinheit der Welt. Von einem System mit wirklichen Teilen ist da keine Rede mehr. Damit sind aber wesensverschiedene Religionen und Weltbetrachtungen gekennzeichnet. *'aḥadīyah* bedeutet 1. die Welteinheit in dem Sinne der Einheit der Ordnung, 2. Gottes Einheit im Sinne des ordnenden Prinzips der Vielheitswelt. Daher übersetzt man es am besten mit relative Einheit, der die *waḥdah* und *waḥdānīyah* als absolute Einheit gegenübersteht.

langt in seinem zweiten Punkte die monotheistische Einstellung. Legt man dieses Schema wie eine vorgefaßte Idee der Betrachtung zugrunde, so wirkt es wie ein Rahmen, der für die darzustellende Fülle der Fremdgedanken zu eng ist, so daß alles, was über diese Grenzlinie hinausragt, abgeschnitten wird. In der Welt einer monistischen Metaphysik wirkt das Kategorienschema des Beduinen-Islam wie ein Prokrustesbett. Das Wertvollste und Tiefste verfällt dabei dem Messer des Operateurs, z. B. Schichtenlehre, Māyāidee, Uridentität, Ekstaseerleben des Weltgrundes als des Ur-Er und so in tausenden Fällen.

Die Bücher M.'s sind dadurch mit einem gewissen Zauber ausgestattet, daß sie von der Grundlage des Nacherlebens und der Einfühlung, P. 462, 21, ausgehen. Diese dem modernen Subjektivismus entgegenkommende Methode, die die Kritiker gefangengenommen hat, weist zugleich die Wege, auf denen eine Vertiefung dieser Forschungen zu erfolgen hat; denn die „strengste Ehrlichkeit des Denkens" wird in noch höherem Maße durch exakteste logisch-erfahrungsgestützte Begriffsbildung erreicht als durch Nacherleben. So lassen sich drei Wege überblicken. 1. Kritik der Übersetzungsversuche, die die Grundlage des theoretischen Gebäudes bilden, 2. Zusammenfassung der herausgeschälten Inhalte und 3. ihre Einteilung nach dem logisch-sachlichen, in den Inhalten selbst liegenden und aus ihnen herausgelesenen Systems, Analyse und Synthese bauen sich so aufeinander auf[1]).

Von dem liebenswürdigen Buch[2]) Massignon's, das mit

---

1) Eine objektive Einteilung ist deshalb so wichtig, weil sie jeden Inhalt an seinen logischen Ort stellt und dadurch erst die wirkliche Klarheit erringt, während ein äußerliches und künstliches Schema wie das der islamischen Theologen die wesentlichsten Gedanken verloren gehen ließ und die übrig bleibenden und jener fremden Theologie konformen unsachlich durcheinanderwürfelte, „ein Musterbeispiel von inadäquater und den Gegenstand vergewaltigender Disponierung" bietend. Mystik steht zur Theologie wie Gnosis zu deduktivem Wissen, *'ilm*, also im schärfsten Gegensatze. Man tut aber einem schöpferischen Genius wie Ḥ. Unrecht, wenn man das Schema seiner größten Gegner auf ihn unverändert und rein mechanisch anwendet.

2) Um die Lektüre dieses Buches Fernerstehenden zu erleichtern, dürften die folgenden Angaben wohl dienlich sein: Analogie der équi-

warmem Herzen und getragener religiöser Begeisterung geschrieben ist, fühlt sich jeder Leser angezogen. Wenn die Tiefe der in ihm vorgelegten Texte sich als eine größere erweisen sollte, als ihr erster Herausgeber sie angab, und wenn die Monumentalität ihrer Gedanken in der monistischen Sinnerfassung eine viel wuchtigere wird, so tritt damit die geistige Gestalt des Ḥ. in um so bedeutsameren Linien vor unser Auge. Möge der Fortgang der Diskussion in immer größere Tiefen führen!

---

vocation wird P. 635, 641, 646, 14 u. oft im Sinne der analogia univoca non aequivoca verwendet. Letztere ergäbe den schärfsten Gegensinn. Fārābī, P. 636, A. 5, l. 4 identifiziert nicht Individualität mit Wesenheit: *māhīyah*, sondern hat gerade dadurch klassische Bedeutung für die ganze Geschichte der späteren Philosophie erlangt, daß er diese beiden unterschied. Wenn die Lehre des Mu'ammar eine „doctrine conceptualiste", P. 656, genannt wird, so ist unter Konzeptualismus hier das zu verstehen, was wir extremen oder transzendenten Idealismus nennen.

Alfred Hillebrandt.

Ein Nachruf von **B. Liebich**[1].

Am 18. Oktober starb in seinem Heim in Deutsch-Lissa bei Breslau der Sanskritist Alfred Hillebrandt, im Alter von $74^1/_2$ Jahren, infolge eines Gehirnschlages, der ihn während einer Reise, auf der Fahrt von Kiel nach Hamburg, in voller Rüstigkeit betroffen hatte.

Geboren am 15. März 1853 in Groß-Nädlitz, Kreis Breslau, als Sohn des dortigen evangelischen Geistlichen und seiner Frau, geb. Levi, absolvierte er das Elisabethanum in Breslau und studierte dann in Breslau und München Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft.

Wenn man sich die bisherige Entwicklung der jetzt etwa ein Jahrhundert alten Indologie vergegenwärtigt, um die Stelle zu bestimmen, an der Hillebrandt's Arbeiten einzureihen sind, so fällt es nicht schwer, die Verbindungslinie aufzuzeigen, die von ihm bis zum Ursprung dieser Wissenschaft hinaufführt.

Man kann, wenn auch natürlich nur mit einer gewissen Einseitigkeit, als den Schöpfer der Indologie in Deutschland Wilhelm von Humboldt bezeichnen, der seinerseits während seines Aufenthaltes in Jena vom Goethe-Schiller-Kreise nachhaltige Anregungen empfangen hatte. Die enge Verbindung, die von Anfang an zwischen Sanskrit und Sprachwissenschaft in Deutschland bestanden hat, und die erst in unsrer Genera-

---

1) Dieser Nachruf beruht, mit einigen dem veränderten Zweck Rechnung tragenden Kürzungen und Zusätzen, auf der von Prof. B. Liebich am 5. Nov. bei der Trauerfeier der Universität Breslau gehaltenen Gedenkrede.

tion notgedrungen gelöst wird, bezeugt jedenfalls den persönlichen Einfluß Humboldt's, in dessen Geist sich ja eben diese Synthese vollzogen hatte, wie dies durch seine beiden Hauptwerke: Über die Bhagavadgītā, und Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes, zum Ausdruck kommt. Als preußischer Kultusminister konnte er sein Interesse für diese beiden Wissenszweige betätigen durch Schaffung der ersten deutschen Lehrstühle für Sanskrit und Sprachwissenschaft, 1818 an der neugegründeten Universität in Bonn, und 1821 in Berlin. Indem auch andere deutsche Länder allmählich dem Beispiel Preußens folgten, wuchs hier eine Generation von jungen Sanskritisten heran, die insofern eine gewisse Abnormität darstellten, als Deutschland, im Gegensatz etwa zu England und Frankreich, keinerlei materielle Interessen in Indien zu vertreten hatte. Da es damals auch noch keine indischen Handschriften in Deutschland gab (der Ankauf der Chambers-Sammlung erfolgte erst 1843), so lenkten die jungen Sanskritisten notgedrungen ihre Schritte zu den reichen Handschriftenschätzen in Paris und London. Einzelnen gelang es dort seßhaft zu werden, so vor allem Max Müller, dem Sohn des bekannten Liederdichters Wilhelm Müller, der im Auftrag und auf Kosten der ostindischen Kompanie aus ihren Handschriften den Ṛgveda mit Sāyaṇa's Kommentar herausgab, ein Werk, das ihn fast dreißig Jahre seines Lebens beschäftigte. Windisch sagt in seiner Geschichte der Indologie von dieser Ausgabe: wie indische Elefanten stehen die sechs gewaltigen Quartbände vor unsern Augen. Zu diesem Werk brauchte er im Lauf der Jahre eine lange Reihe von Amanuensen, die er alle aus Deutschland bezog, und den Tüchtigsten verschaffte er später zum Dank durch seine Beziehungen Stellungen im indischen Zivil- und Schuldienst. Nur auf diesem Umwege war es einer Reihe von deutschen Gelehrten möglich, sich so lange in Indien aufzuhalten, daß sie einen fruchtbaren und nachhaltigen Einfluß auf das dortige Geistesleben und nach ihrer Heimkehr auf die Fortentwicklung der Indologie in Deutschland zu gewinnen vermochten.

Die Bedeutendsten dieser Deutschen in Indien waren Martin Haug, Georg Bühler und Franz Kielhorn.

Im Anfang der Siebziger Jahre war Martin Haug in München, ein geborener Württemberger, der einzige Sanskritist in Deutschland, der Indien durch solchen Aufenthalt aus eigner Anschauung kennen gelernt hatte. Er hatte dort persönliche Beziehungen angeknüpft einerseits zu den Parsis in Bombay, andrerseits zu alten Brahmanen-Familien in Puna, in denen sich die uralte vedische Überlieferung vom Vater auf den Sohn, vom Lehrer auf den Schüler fortgepflanzt und erhalten hatte. So gelang es ihm, einem vedischen Opfer nach altem Ritus persönlich beizuwohnen, und so erklärt es sich, daß er als seine besondere Note in unsere Wissenschaft die Forderung brachte, das Verständnis des Ṛgveda, dieses ältesten Denkmals des indogermanischen Sprachstammes, zu gewinnen durch Kombination der Erkenntnisse aus der altpersischen Literatur, dem Zendawesta einerseits, dem indischen Opferritual andrerseits.

In den wenigen Jahren, wo er in München Sanskrit und Altpersisch lehrte, (er starb schon 1876, noch nicht fünfzigjährig) hatte er nur zwei wirkliche Schüler, seinen Landsmann Julius Schwab und den Schlesier Alfred Hillebrandt. Dieser war wohl durch Stenzler auf Haug hingewiesen worden. Diese beiden Schüler veranlaßte er, je eines der typischen vedischen Opfer in allen Einzelheiten nach den Quellen zu studieren und darzustellen. Hillebrandt wählte das Neu- und Vollmondsopfer, Schwab das Tieropfer. Da aber dieser nach Veröffentlichung seiner Monographie über das Tieropfer zur Bibliothek überging und die indischen Studien aufgab, so blieb es Hillebrandt allein überlassen, nach dem frühen Tode seines Lehrers dessen Ideen und Plänen zu wirklichem Leben zu verhelfen.

Als Hillebrandt im gleichen Jahr 76 seine Erstlingsarbeit veröffentlichte, war gerade die große Ṛgveda-Ausgabe Max Müller's, deren erster Band schon 49 erschienen war, endlich fertig geworden, und fast gleichzeitig damit das andere große von deutschen Gelehrten bearbeitete, auf fremde Kosten

gedruckte Unternehmen, das Petersburger Sanskritwörterbuch in 7 Foliobänden. Angesichts dieser wertvollen Hilfsmittel mußte es einem jungen, energischen und arbeitsfreudigen Menschen wie Hillebrandt verlockend erscheinen, seine Kräfte an ein weittragendes, großes Unternehmen zu setzen. Er hatte begonnen, einzelne Göttergestalten des vedischen Pantheons monographisch zu behandeln, die Göttin Aditi, Varuṇa und Mitra. Nun faßte er den Entschluß einer Gesamtdarstellung der vedischen Mythologie aus den Quellen. Nach langen Vorarbeiten erschien 1891 der erste Band, der auf 547 Seiten nur den Gott Soma behandelt. In den folgenden Bänden hat er sich kürzer gefaßt. 99 erschien der zweite, 1902 der dritte und letzte Band. 1910 veröffentlichte er eine kleine Ausgabe der Veda-Mythologie in einem Bande. Und sein letztes Werk in diesem Jahre war die Besorgung einer Neuauflage der großen Mythologie in zwei Bänden, von denen der erste vor wenigen Wochen erschienen ist, während auch der zweite druckfertig sein soll.

So ist die Mythologie zeitlebens Hillebrandt's Lieblings-, aber auch sein Schmerzenskind geblieben. Aus dem Vorwort zum dritten Bande klingt mehr Resignation als Genugtuung. Es liegt dies vor allem an dem spröden, schwierigen Stoffe. Es ist bezeichnend, daß z. B. über die drei Götter, die Hillebrandt zuerst monographisch behandelte, Aditi, Varuṇa und Mitra, noch heut ebenso gestritten wird wie vor fünfzig Jahren. Wirkliche Klarheit über ihr Wesen ist nicht gewonnen worden.

In dem genannten Vorwort gibt der Verfasser selbst an, daß er 25 Jahre seines Lebens an dieses Werk gesetzt habe. Natürlich war er aber in diesem langen Zeitraum nicht ausschließlich damit beschäftigt. Wir erkennen wieder den Einfluß seines Lehrers Haug, dessen ständiges Betonen der Wichtigkeit des vedischen Rituals, wenn wir Hillebrandt's zweites größeres Werk ins Auge fassen, die Erstausgabe des Śāṅkhāyana-Śrautasūtra, eines der ältesten Ritualtexte, von 1888—99. Daß auch diese Textausgabe sich über mehr als zehn Jahre hinzog, liegt hauptsächlich daran, daß sie in der Bibliotheca Indica in Calcutta erschien und gedruckt wurde, so daß jeder

Bogen für die Korrektur mehrere Monate in Anspruch nahm. Und als eine Nebenfrucht dieser Ausgabe erschien 1897 seine allseitig mit Dank und großem Beifall aufgenommene Darstellung der gesamten Ritualliteratur über vedische Opfer und Zauber, im Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde.

Mittlerweile hatte Hillebrandt das Verlangen empfunden, auch einmal von den luftigen Höhen des Ṛgveda auf den festen und verhältnismäßig sicheren Boden des klassischen Sanskrit herabzusteigen. Die sanften und tränenreichen Gestalten des höfischen Dramas, die so leicht in Ohnmacht fallen, sagten seinem männlichen Sinn wenig zu, und so wählte er bezeichnenderweise zu kritischem Studium das Drama Mudrārākṣasa, d. h. Rākṣasa mit dem Siegelring, das Werk eines sonst unbekannten Dichters Viśākhadatta, in welchem außer ein paar ganz untergeordneten Nebenrollen nur Männer auftreten. Da ihn bei näherem Zusehen keine der vorhandenen indischen Ausgaben befriedigte, so entschloß er sich zu einer eigenen kritischen Neuausgabe. Dieses Drama spielt in der Zeit Alexanders des Großen und hat historischen Hintergrund. Wir wissen aus den griechischen Quellen, daß nach Alexanders Abzug aus Indien ein junger Abenteurer aus niederer Kaste, den die Griechen Sandrokottos nennen, die von Alexander zurückgelassenen mazedonischen Besatzungen überrumpelte und zum größten Teil vernichtete, worauf es ihm gelang, gestützt auf das dadurch erworbene Ansehen, den König Nanda von Magadha, der ihn früher zum Tode verurteilt hatte, vom Thron zu stoßen und eine eigene Dynastie, die der Maurya, zu begründen. Sein Enkel war der bekannte Patron des Buddhismus, Kaiser Aśoka. Der Grieche Megasthenes, dem wir jene Nachrichten über Sandrokottos verdanken, lebte acht Jahre an dessen Hof als Gesandter. Bei Beginn des Dramas ist Sandrokottos, Skr. Candragupta, schon König in Magadha, aber sein Thron ist noch nicht befestigt, und der Inhalt des Stückes dreht sich um den diplomatischen Kampf zwischen Kauṭilya, dem Minister des neuen Königs, und Rākṣasa, dem früheren Minister des letzten Nanda und

Haupt der Opposition. Dieses politische Intrigenspiel, mit Spionen, Meuchelmördern und Giftmädchen, veranlaßte Hillebrandt, der alles, was er machte, gründlich betrieb, sich auch in die indischen Quellen über Staatskunst und Politik zu vertiefen, um die man sich bis dahin wenig bekümmert hatte. Jolly hatte aus Indien zwei Abschriften eines angeblichen Kauṭilya-Arthaśāstra mitgebracht, eines Werkes über Politik, das jenem Minister des Candragupta zugeschrieben und von Späteren oft zitiert wird. Hillebrandt ließ sich diese Abschriften kommen, studierte sie und konnte feststellen, daß von etwa fünfzig Kauṭilya-Zitaten, die sich in der späteren Literatur finden, sich über vierzig in diesem Text nachweisen lassen; damit war seine Echtheit erwiesen. Hillebrandt berichtete darüber in einem Vortrag in der Schlesischen Gesellschaft am 16. Juni 1908. Wäre sein Vortrag nicht an dieser etwas versteckten Stelle veröffentlicht worden, so hätte er alsbald großen Nutzen stiften können; denn ein Jahr darauf erschien in Mysore in Südindien eine Ausgabe jener Handschrift, nach der die eine Abschrift Jolly's hergestellt war, und der Herausgeber beklagt sich sehr, daß es ihm nicht möglich war, eine zweite aufzufinden; von der Existenz der andern Handschrift in Madras, die obendrein die bessere von beiden ist, hätte er durch H.'s Aufsatz Kenntnis erlangt.

Inzwischen hat dieses Werk in Indien geradezu epochemachend gewirkt, und eine ganze Literatur ist um dasselbe emporgeschossen, die hauptsächlich in den Dienst der antibritischen Propaganda gestellt wird. Hillebrandt selbst hat seine Studien auf diesem Gebiet in dem 1923 erschienenen Buche: Altindische Politik zum Abschluß gebracht.

Wie fruchtbar ist der kleinste Kreis, Wenn man ihn recht zu pflegen weiß. Einem solchen kleinen Kreise von etwa zwölf Kollegen aus allen Fakultäten entstammen einige der anmutigsten Gaben aus Hillebrandt's Feder. In den monatlichen Zusammenkünften dieses Kreises wurde reihum von dem jeweiligen Gastgeber ein Vortrag aus seinem Fach gehalten, worauf man sich den leiblichen Genüssen zuwandte. Die auf diese Weise im Lauf der Jahre entstandenen formvollendeten

Vorträge Hillebrandt's wurden von ihm zunächst als Essays in Revuen oder großen Tageszeitungen veröffentlicht und sind dann später in zwei Sammlungen vereinigt herausgegeben worden. Sie bieten zuverlässige Belehrung über alt- und neuindische Fragen in lesbarster Form.

Noch wäre eine Reihe von weiteren Schriften zu besprechen, sein Kalidasa, die erste Monographie eines altindischen Dichters, seine Übersetzungen aus dem Ṛgveda, aus Brāhmaṇas und Upaniṣaden, beide mit wertvollen Einleitungen, sein Buddha-Büchlein u. a.; aber ich fürchte, damit die mir zugemessene Zeit zu überschreiten.

An Ehren und Anerkennung hat es dem Dahingeschiedenen nicht gefehlt. Er war zweimal Rector magnificus der Breslauer Hochschule, 1902 und im Jubiläumsjahr 1911, ihr Vertreter im preußischen Herrenhaus von 1903 bis zu dessen Auflösung 1918[1]), korrespondierendes Mitglied der Akademien in Berlin, München und Göttingen, Senator der Deutschen Akademie in München, Ehrenmitglied der American Oriental Society und Ehrendoktor der Universität St. Andrews in Schottland.

Die Landschaftsgärtner bezeichnen mit dem Namen Solitär einen Baum, der nicht in engem Verein mit anderen aufwächst, von ihnen umringt und geschützt, aber auch eingeengt und gehemmt, sondern auf freiem Wiesenplan in Wald oder Park, wo er die ihm durch seine innere Anlage vorgezeichnete Form voll zur Entfaltung bringen kann, ein ästhetisch erfreulicher Anblick. Einen solchen Anblick bot Hillebrandt's Erscheinung im Leben, und so wird er im Herzen seiner zahlreichen Freunde und Verehrer, die weit über den Kreis seiner eigentlichen Schüler hinausreichen, weiterleben.

---

1) Über H.'s hohe Verdienste in dieser Richtung wurde von einem besonderen Redner in derselben Versammlung gesprochen.

Eugen Hultzsch.

Ein Nachruf von **Johannes Hertel.**

Am Sonntag, den 16. Januar 1927, nachmittags 3½ Uhr, verschied in seiner Wohnung der Professor des Sanskrit an der Universität Halle, Geheimer Regierungsrat Prof. Dr. Eugen Hultzsch, korrespondierendes Mitglied der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen und der Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Ehrenmitglied der Société Asiatique zu Paris, der Royal Asiatic Society zu London und der Mythic Society zu Bangalore, Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Durch seinen Tod hat die indologische Wissenschaft einen schweren Verlust erlitten.

Eugen Julius Theodor Hultzsch wurde am 29. März 1857 in Dresden als Sohn des Geh. Kommerzienrats Hultzsch geboren und erhielt den ersten Unterricht in einer Privatschule. Von 1866 bis 1874 besuchte er das Kreuzgymnasium seiner Vaterstadt, dessen Rektor damals sein Vatersbruder, der bekannte Philolog Friedrich Hultsch war, und verließ es als noch nicht Siebzehnjähriger mit dem Zeugnis der Reife, um zunächst in Leipzig und später in Bonn klassische Philologie, Sanskrit, Persisch und Arabisch zu studieren.

Seine vorwiegende Teilnahme wandte sich bald den indologischen Studien zu, in die ihn Windisch und Aufrecht einführten.

Als kaum Zwanzigjähriger erwarb er sich am 3. Juli 1879 in Leipzig die philosophische Doktorwürde. Seine „Herrn Prof. Dr. Theodor Aufrecht in Dankbarkeit und Verehrung“ gewidmete Dissertation, „Prolegomena zu des Vasantarâja Çâkuna nebst Textproben“, erweist ihn als fertigen Philologen. Genaue Begriffsbestimmung des Gegenstandes seiner Arbeit, vollständige

Heranziehung der Quellen, sichere Beurteilung ihres Wertes, ihrer Geschichte und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, klare Ordnung des Stoffes, kurzer, sachlicher, alles Überflüssige und alle Rhetorik meidender Stil, völlige Beherrschung des Sanskrits und ebenso völlige Vertrautheit mit der vedischen, der klassischen und der epischen Literatur: das sind die Vorzüge, die bereits seiner Erstlingsarbeit eignen.

Nach dem Abschluß seiner Universitätsstudien arbeitete er in den Londoner Bibliotheken, als 1881 das Ereignis eintrat, welches der Forschertätigkeit des jungen Gelehrten ihre bis an sein Lebensende unentwegt beibehaltene Richtung geben sollte: die Berufung Georg Bühler's als Professor der indischen Philologie und Altertumskunde an die Universität Wien.

Dieser gründliche Kenner Indiens, der zugleich ein Philolog im strengen Wortsinne war, mußte den ihm durchaus geistesverwandten jungen Gelehrten mächtig anziehen. Kein Wunder, daß dieser sich schon am 20. Mai 1882 in Wien für orientalische Sprachen habilitierte.

Bühler vermittelte ihm nicht nur die genaue Kenntnis Indiens, seiner Bewohner und seiner Kultur, eine Kenntnis, die er selbst sich während seines langjährigen Aufenthaltes in Indien erworben hatte, er führte ihn nicht nur in die in Indien heimischen Wissenschaften (*śāstra*) ein, die er wie ein einheimischer Gelehrter beherrschte, sondern unterrichtete ihn auch in der Paläographie und in der Handschriftenkunde und lehrte ihn die Entzifferung der Inschriften und die Bearbeitung ihres Inhaltes nach strenger europäischer Methode.

Mit klarem Blick erkannte der junge Gelehrte die Wichtigkeit der Inschriften für die indische Geschichte, die notwendige Grundlage der indischen Philologie, und veröffentlichte schon im Jahre seiner Habilitation drei epigraphische Arbeiten. Damit begann er eine Forschertätigkeit, der er bis an sein Lebensende in nie unterbrochener, unermüdlicher und für die Wissenschaft unschätzbarer Wirksamkeit treu blieb.

Andererseits sehnte er sich danach, Land und Leute seines Studiengebietes aus eigener Anschauung kennen zu lernen, und als ihm eine kleine Erbschaft zufiel, nutzte er sie, um 1884 bis

1885 in sechsmonatiger Reise Nordindien und Kaschmir zu besuchen[1]).

Mit einer reichen Ausbeute an Handschriften und Inschriften kehrte er im Frühjahr 1885 nach Wien zurück. Aber schon im Herbste des folgenden Jahres trat er die Reise an, die ihn zur Übernahme des ihm durch Bühler's Vermittelung übertragenen Amtes eines *Epigraphist to the Government of Madras*, *Examiner of Sanskrit* und *Fellow of the University of Madras* nach Südindien führte.

Bereits im Jahre 1885 hatte er sich mit der Tochter Margarete des 1876 verstorbenen Chemikers und Direktors der Nickelfabrik in Lüttich, des Erfinders der Phosphorbronze, Dr. Karl Künzel verlobt. Im September 1887 folgte sie ihm nach Bangalore auf dem Hochplateau von Mysore, einer Stadt, die er sich ihres gesunden Klimas wegen zum Wohnsitz erwählt hatte, und schloß mit ihm in der dortigen lutherischen Mission die Ehe, die, nach und nach mit zwei Söhnen und ebensoviel Töchtern gesegnet, auch sein Familienleben zu einem äußerst glücklichen gestalten sollte.

Denn seine amtliche Stellung befriedigte ihn vollauf. Ohne alle Engherzigkeit und in jeder Weise förderte die englische Regierung seine Arbeiten. Während der kühlen Jahreszeit reiste er in Südindien umher, um in alten Tempeln und auf Felsen Inschriften zu sammeln, wobei ihn seine drei Assistenten Venkayya, Krishna Shāstrī und Venkoba Rao sowie drei Bürodiener (*peons*) unterstützten. Nach einem besonderen Verfahren wurden die Inschriften auf Papier abgeklatscht, getrocknet, aufgerollt und in Kisten verpackt, um später in Bangalore entziffert, übersetzt und mit den Erläuterungen versehen zu werden, welche sie der Wissenschaft nutzbar machten. Oft hatten sie solche Dimensionen, daß ihnen das Office keinen Raum bot; dann wurden sie zum Entsetzen der Hausfrau, zur Freude der Kinder und der Diener und zum Erstaunen der Besucher über diesen eigenartigen Zimmerschmuck im *drawing room* aufgesteckt und bearbeitet.

1) Siehe Hultzsch's Reisebericht, ZDMG. XL, 1.

Durch den Umgang mit seinen Assistenten und den übrigen Eingeborenen lernte Hultzsch in kurzem auch die südindischen Sprachen Tamil, Telugu und Kanaresisch.

Seine eiserne Gesundheit ließ ihn das Klima, das den meisten Europäern oft jede geistige Tätigkeit unmöglich macht, ausgezeichnet ertragen. Bis zur letzten schweren Erkrankung, die seinem Leben ein Ziel setzte, war er, von einigen leichten Fieberanfällen abgesehen, niemals krank. Mit unverminderter Schaffenskraft und Schaffenslust war er auch im heißen Südindien vom frühen Morgen bis in die späte Nacht hinein tätig. Immerhin hielt er es für geraten, im Jahre 1896 mit seiner Familie nach dem kühleren Ootacamund (Utakamand) in den Nilgiri Hills überzusiedeln.

Die Fülle der Arbeiten, welche er im Laufe der Zeit in Indien veröffentlichte, seine virtuose Beherrschung des Sanskrit wie der modernen südindischen Sprachen und seine Vertrautheit mit der einheimischen Literatur und den einheimischen *śāstra* machten ihn bald zum berühmten Manne. Die indischen Gelehrten (*paṇḍit*) kamen oft ganze Tagereisen weit herbei, um sich mit ihm über wissenschaftliche Fragen zu unterhalten.

Im Jahre 1898 trat er einen wohlverdienten zweijährigen Urlaub an, den er in seiner Vaterstadt verbrachte. Bei seiner Rückkehr nach Indien ließ er seine Familie in Dresden zurück, da er seine Kinder in deutschen Schulen erziehen lassen wollte.

Das Jahr 1903, in welchem er einem Rufe als ordentlicher Professor des Sanskrit an die Universität Halle folgte, vereinigte ihn wieder mit den Seinen. In unverminderter Arbeitsfreude förderte er auch in diesem neuen Wirkungskreise die indologische Wissenschaft, nunmehr die Forschertätigkeit mit dem Lehramt vereinend. Mehr als 20 Jahre lang wirkte er als Pischel's Nachfolger in Halle. Da setzte, ihm und den Seinen völlig unerwartet, infolge unmerklich eingetretener Arteriosklerose im April 1926 mit einem ihn mitten aus fröhlicher Gesellschaft reißenden Herzanfall die schwere Krankheit ein, die zu seinem Tode führen sollte. Ärztliche Kunst vermochte zwar sein Leben noch um $^3/_4$ Jahr zu verlängern, nicht aber, ihn wieder herzustellen. Nach mehreren schweren

Anfällen entschlief er sanft am Nachmittag des 16. Januars 1927, kurz vor der Vollendung seines 70. Lebensjahres.

Während der letzten Zeit seiner Krankheit war sein Geist oft umnachtet, sein Seelenleben schwer getrübt. Dauernd klagte er, daß er nicht mehr zu arbeiten vermöge und „zu nichts mehr nütze“ sei. Doch selbst in dieser schweren Zeit ward ihm noch eine große Freude: das Erscheinen seiner monumentalen Ausgabe der Aśoka-Inschriften. Und daß er bis zuletzt trotz aller geistigen Trübung weder das Interesse an der indologischen Wissenschaft noch die Fähigkeit zu wissenschaftlicher Arbeit auf diesem Gebiete verlor, dafür zeugt sein Beitrag zur Garbe-Festgabe 1927: „Sāṃkhya und Yoga im Śiśupālavadha“.

Während Garbe sich der ihm von den Fachgenossen an seinem 70. Geburtstage bereiteten Huldigung noch in guter Gesundheit zu erfreuen vermochte, konnten die Hultzsch aus dem gleichen Anlaß zugedachten Ehrungen nunmehr nur seinem Andenken gewidmet werden[1]).

Die Erstlingsarbeit Hultzsch's beschäftigt sich mit einem volkskundlich wichtigen Gegenstand, der indischen Lehre von den durch Tiere hervorgerufenen Omina. Damit betrat der junge Gelehrte ein dankbares, noch heute für die Wissenschaft nicht erschlossenes Gebiet. In seiner Dissertation gab er zwar Textproben, aber keine Übersetzungen, vermutlich, weil er seine geplante Ausgabe des Śākuna mit einer Übertragung ins Deutsche zu versehen gedachte. Die leider nicht vollständige Reinschrift seiner Ausgabe hat sich in seinem Nachlaß gefunden; sie reicht bis ans Ende des neunten von im ganzen 20 Kapiteln (*varga*).

Weshalb er diese kritische Ausgabe nicht vollendete, ist nicht bekannt. Noch einmal behandelte er im Jahre 1884 ein volkskundliches Thema in seiner „Note on a Bhauma-Yantra (IA. *13*, 138)[2]). Seine Habilitation unter Bühler führte ihn

1) Richard von Garbe starb nach kurzem schweren Leiden am 22. September 1927.

2) Dieses *Bhauma-yantra* ist eines der in Indien so beliebten glückverheißenden Diagramme. Es besteht in einem großen Dreieck, das in

auf dasjenige Gebiet, auf dem er die Hauptarbeit seines Lebens leisten sollte, auf das Gebiet der indischen Geschichte.

Sein auf das Sachliche gerichteter, aller Phantasterei abholder, durch klaren Verstand beherrschter Geist, gepaart mit einem außergewöhnlichen Gedächtnis und mit streng philologischer Methode prädestinierte ihn zur historischen Forschung. Wie Bühler widmete er darum seine Haupttätigkeit der nachvedischen Zeit, für die die Quellen reichlich fließen, und das Hauptziel seiner Lebensarbeit bildete die Erschließung dieser Quellen. Die nationalen Quellen für die Geschichte Indiens sind teils in der Literatur, teils in Münzen und Inschriften gegeben. Eine wirkliche Geschichtswissenschaft haben die arischen und die dravidischen Inder nicht hervorgebracht. Die Geschichte verschwimmt ihnen völlig mit der Legende, der Sage, dem Roman und dem Märchen, und für ihre Darstellung sind ihnen die Vorschriften der Poetiker maßgebender, als die geschichtliche Wahrheit.

In einer Vorarbeit zu seiner geplanten Ausgabe der indischen Höchstleistung auf dem Gebiete der Geschichte, des „Stromes der Könige" (*Rājataraṅgiṇī*) des kaschmirischen Dichters Kalhaṇa, IA. 1889, S. 65, weist Hultzsch auf dessen chronologische Unzuverlässigkeit hin und betont den Wert der Inschriften und Münzen als der einzigen zuverlässigen indischen Geschichtsquellen. Als charakteristisch hebt er hervor, daß nach Kalhaṇa der berühmte Aśoka der fünftletzte König vor 1182 v. Chr., Kaniṣka der zweitletzte vor 1182 v. Chr. gewesen sei, und Mihirakula von 704–634 v. Chr. regiert habe, während in Wirklichkeit der erste dieser Könige dem 3. vorchristlichen, der zweite dem 1., der dritte dem 6. nachchristlichen Jahrhundert angehöre.

Auf Grund handschriftlichen Materials gab Hultzsch zunächst „Extracts from Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī" (1889 und 1890); aber seine geplante Ausgabe des Werkes unterblieb,

---

21 kleinere Dreiecke eingeteilt ist. Jedes dieser kleineren Dreiecke enthält zwischen der heiligen Silbe *oṁ* und dem Worte *namaḥ* „Verehrung" je einen der verschiedenen Namen des Planeten Mars (*Bhauma* usw.) im Dativ.

da M. A. Stein im Jahre 1892 auf Grund des Archetypos der bis dahin verwerteten Handschriften seine eigene kritische Ausgabe veröffentlichte, der er acht Jahre später seine berühmte Übersetzung folgen ließ. In dieser Übersetzung konnte er eine von ihm entdeckte Handschrift einer zweiten Rezension der Rājataraṅgiṇī benutzen. Von dieser zweiten Rezension hatte Hultzsch in Kaschmir ein altes Śārada-Ms. erworben, das zwar unvollständig war, aber gerade den Teil enthielt, der sich am meisten der wahren Geschichtschreibung nähert, den 7. und den 8. Taraṅga. Dieses und anderes handschriftliche Material bildet die Grundlage von Hultzsch's in den Jahren 1911 und 1913 im „Indian Antiquary“ veröffentlichten „Critical notes“ zum 7. und 8. Taraṅga, und zu den 1915 in der ZDMG. (LXIX, 129 und 217) erschienenen „Kritischen Bemerkungen zur Rājataraṅgiṇī“. In letzteren gibt er außer dem Schluß der *Varia lectio* des 8. Taraṅgas 161 Verse desselben in Text und Übersetzung, welche der zweiten Rezension angehören, aber bis dahin noch unveröffentlicht waren, und legt überzeugend dar, daß diese Verse und somit die zweite Rezension auf Kalhaṇa selbst zurückgehen, letztere also eine authentische Neubearbeitung durch den Verfasser darstellt.

Hultzsch's erste epigraphische Arbeiten erschienen im Jahre 1882, seine letzten im Jahre 1926. Während dieser Zeit vergeht fast kein Jahr seines langen, arbeitsreichen Lebens, in dem er nicht mehrere Inschriften veröffentlicht und für die indische Geschichte verwertet. Münzlegenden, Schenkungsurkunden auf Metallplatten, Inschriften auf Gefäßen, Höhlen-, Felsen-, Säulen- und Tempelinschriften, die Inschriften der Anhänger hinduistischer Sekten wie die der Jaina und der Buddhisten, die nord- und südindischen, die in Sanskrit wie in anderen arischen und die in nichtarischen Sprachen abgefaßten Inschriften bilden das Material, das er kritisch herausgibt, übersetzt, sprachlich und sachlich in restloser Durcharbeitung erläutert. Ein ungeheuerer, unendlich wertvoller Stoff ist hier für den politischen, den Literar- und den Religionshistoriker wie für den Sprachforscher gesammelt und zu unmittelbarer Verwertung bereitet, teils in kleineren Arbeiten,

teils in umfangreichen Veröffentlichungen bis zu solchen Werken, wie die abschließende Monumentalausgabe der Aśoka-Inschriften.

Mehrere Arbeiten (1889, 1891, 1892, 1893, 1896, 1909) hat Hultzsch der Münzkunde gewidmet. Besaß er doch selbst eine seit seiner ersten indischen Reise (vgl. ZDMG. XL, 7) mit Eifer zusammengebrachte und liebevoll gepflegte Sammlung, die von den Münzen Alexanders des Großen und seiner Nachfolger an solche der verschiedensten nord- und südindischen Herrscher alter und neuer Zeit umfaßte. Ein sauber angelegter und durchgeführter, noch ungedruckter Katalog enthält unter anderm die Lesung der Münzlegenden.

War Hultzsch ein unübertroffener Meister in der Epigraphik, so war er andererseits ein gründlicher Kenner der meisten indischen *Śāstra*. Diese Kenntnis aber machte ihn nicht blind gegen die Fehler der indischen Gelehrsamkeit und ihrer Methoden. Denn mit dem Paṇḍitwissen verband er die den Indern meist fehlende philologische Schulung und eine gesunde, unbestechliche Kritik.

Diese Eigenschaften kamen ihm nicht nur bei seinen epigraphischen Arbeiten zustatten, sondern befähigten ihn auch zu wichtigen Leistungen auf anderen Gebieten der Indologie.

Neben seinen epigraphischen Arbeiten sind für die Literaturgeschichte und die Geschichte der indischen *Śāstra* besonders wichtig die drei von ihm veröffentlichten Bände „Reports on Sanskrit Mss. in Southern India" (1895—1905). Beiträge zur Geschichte der dramatischen Literatur gab er in seinen Schriften „Über das Drama *Tāpasavatsarāja*" (1886), „Notes on the Poet Rājaśēkhara" (1905), „Neue indische Dramen" und „Neue Sanskritdramen" (1921).

Die textkritischen Arbeiten zur Rājataraṅgiṇī sind bereits erwähnt. Ähnliche kritische Beiträge lieferte er zum Texte des Buddhacarita und des Saundarananda des berühmten buddhistischen Klassikers Aśvaghoṣa (1918 und 1920) und übersetzte in den Beiträgen zum zweiten dieser Werke alle Stellen, in denen der Dichter auf Sagen der Vorzeit anspielt, wobei er den Nachweis führt, daß Aśvaghoṣa's

Fassungen dieser Sagen inhaltlich sehr oft von den im Mahābhārata und im Rāmāyaṇa enthaltenen abweichen.

Auch als Übersetzer literarischer Werke hat sich Hultzsch betätigt. Im Jahre 1922 veröffentlichte er eine englische Übersetzung der jinistischen Legende von Jīvandhara nach der ältesten, aus dem 9. Jahrhundert stammenden Quelle mit kurzer, aber wichtiger literarhistorischer Einleitung. Erschloß er damit zugleich der vergleichenden Erzählungskunde eine Quelle[1]), so bewegten sich die Übersetzungen von Annambhaṭṭa's Tarkasaṃgraha (1907), von Laugākṣi Bhāskara's Tarkakaumudī (1907) und von Viśvanātha's Kārikāvalī (1920) auf dem Gebiete der indischen Dialektik und Atomistik, wobei die Hauptaufgabe des Übersetzers die genaue Bestimmung der in diesen Lehrsystemen behandelten Begriffe bildete.

Unmittelbar aus dem akademischen Unterricht erwuchs die 1926 erschienene Verdeutschung von Māgha's Śiśupālavadha. Hultzsch schätzte diesen wahrscheinlich der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts angehörigen Dichter nicht nur wegen seiner gründlichen Kenntnis aller Śāstra, sondern auch

1) Einen wichtigen Beitrag zur Erzählungskunde enthält auch die bereits erwähnte Arbeit über das Drama Tāpasavatsarāja, welches einen Teil der *Udayana*-Sage behandelt. Hultzsch bespricht die damals zugänglichen Quellen und stellt ihre gegenseitigen Beziehungen fest. Leider war mir diese Arbeit bei meiner eigenen Arbeit über die Udayana-Sage (BKSGW., ph.-h. Klasse 69, 4, 98 ff.) entgangen. Ich benutze diese Gelegenheit, auf noch einige Quellen hinzuweisen, die ich mir seither notiert habe. Zu S. 98, Nr. 4: Komm. zu Haribhadra, Upadeśapada, S. 341 ff. — Zu S. 114, Z. 7: Hemacandra, Triṣaṣṭiś. X, 11, 184—265; zu Z. 9 ff.; vgl. W. Solf, Die Kaçmîr-Recens. der Pañcâçikâ, Kiel 1886, S. XIII. — Zu S. 115, Fußn.: Hemac., Triṣaṣṭiś. X, 11, 235. — Zu S. 123, 4c: Hemac., Triṣaṣṭiś. X, 11, 184—265. — Zu S. 125, Fußn. 1: Hemac., Triṣaṣṭiś. X, 11, 235 (mit teilweise abweichenden Lesarten). — Zu S. 127, 4d: Haribhadra, Upadeśap., Bd. I, S. 256 ff. = Nandīs. 3. — Zu S. 130, Mitte: Hemacandra, Triṣaṣṭiś. X, 11, 114 ff.; Hemavijaya, Kathār. 176. — Zu S. 134, Absatz: Hem., Triṣ. X, 11, 294 ff. — Zu S. 140, Z. 5, Kṣamākalyāṇa: Ausg. von Amṛtlāl, Bombay 1917. — Zu S. 142: Vgl. Candraprabhasūris Prabhāvakacar., S. 103 ff. — Zu S. 147 Mitte: Vādirāja schrieb das Yaśodharacar. nach 1025 n. Chr.; vgl. Hultzsch, ZDMG. 68 (1914), S. 698. — Zu S. 148, letztes Drittel: Hem., Triṣ. X, 11, 325.

wegen seiner Beherrschung des Sanskrit, in der ihm kein zweiter Dichter gleichzustellen sei. Der Zweck der Übersetzung ist nicht, dem Europäer das Werk dieses Dichters ästhetisch nahe zu bringen, sondern der, dem Indologen das möglichst eingehende Verständnis des Sanskrittextes zu vermitteln. Neben ihrem exegetischen aber hat Hultzsch's Übersetzung auch einen bedeutenden kritischen Wert, da sie in erster Linie nicht auf dem Vulgata-Texte beruht, den Mallinātha kommentiert, sondern den älteren Text wiedergibt, der im Kommentare des der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts angehörigen Vallabhadeva enthalten ist, von dessen Werke der Übersetzer im Jahre 1885 in Kaschmir eine Handschrift erworben hatte. Durch die Mitteilung der Lesarten Vallabhadevas und durch zahlreiche der Sacherklärung dienende Bemerkungen erhalten die der Übersetzung beigefügten Fußnoten einen besonderen Wert.

Die kritische Ausgabe des Sanskrittextes des Śiśupālavadha mit Vallabhadevas Kommentar zu vollenden, war Hultzsch nicht vergönnt. Der Text mit dem Kommentar und den Lesarten seiner Haupthandschrift liegt in einem am 15. III. 1912 abgeschlossenen Manuskripte vor; die Kollation der anderen Handschriften dagegen ist nur bis zu IX, 38 vollendet.

Druckfertig hingegen bis auf die fehlende Einleitung hat Hultzsch eine auf Grund von 14 Handschriften hergestellte Ausgabe von Kālidāsa's Śakuntalā hinterlassen. Es ist sehr zu bedauern, daß sich im Nachlaß keinerlei Notizen über den Wert und die Verwandtschaft der Handschriften und über die für die Textgestaltung maßgebenden Grundsätze gefunden haben. In einem Gespräche erklärte Hultzsch dem Verfasser dieser Zeilen, der Text der „Śakuntalā" könne nur auf südindische Handschriften aufgebaut werden, da eine einheitliche Nāgarī-Rezension überhaupt nicht vorhanden sei.

Ein anderes Drama, Madana's Pārijātamañjarī, veröffentlichte Hultzsch 1905 in EI. VIII, 96 und in einer die Schreibung etwas normalisierenden und eine Übersetzung der Prākrit-Stellen in Sanskrit enthaltenden Buchausgabe im folgenden Jahre. Dieses kleine, aus dem 13. Jahrhundert

stammende, nur zur Hälfte überlieferte Drama ist deswegen von großer Bedeutung, weil es nicht in späteren Handschriften, sondern in dem auf Stein gemeißelten Urtext erhalten und darum für die Beurteilung des im 13. Jahrhundert üblichen Bühnenprākrits wichtig ist.

Nicht der dramatischen, sondern der lyrischen Dichtung gehört Kālidāsa's berühmter „Wolkenbote" (*Mēghadūta*) an, den Hultzsch 1911 in einer verhältnismäßig ursprünglichen Rezension, der des bereits erwähnten Vallabhadeva, mit dessen Kommentar und einem Wörterverzeichnis veröffentlichte. Zu der in dieser Ausgabe enthaltenen Einleitung gibt er im JRAS. 1912, 734 einige wichtige Ergänzungen.

Endlich sind noch zwei kritische Ausgaben von nicht der schönen Literatur angehörigen Werken zu nennen, die wir Hultzsch verdanken, die Ausgaben von Siṃharāja's Prākritgrammatik (*Prākṛtarūpāvatāra*)[1]) und von Baudhāyana's Rechtsbuch (*Dharmaśāstra*, richtiger *Dharmasūtra*). Jene veröffentlichte er im Jahre 1909, diese bereits als Privatdozent im Jahre 1884, und in 2. Auflage im Jahre 1921. In der 2. Auflage ist das kritische Material um 7 Handschriften vermehrt und der Text z. T. neu gestaltet. Da aber der kritische Apparat der 1. Auflage infolge der durch den Krieg verursachten Teuerung nicht in die zweite herübergenommen werden konnte, so behält die erste als notwendige Ergänzung zur zweiten ihren vollen kritischen Wert.

Mit Eugen Hultzsch ist einer der größten Indologen dahingeschieden, ein Gelehrter, der seinem Vaterlande zur Zierde gereichte, ein Mitarbeiter beim Ausbau unserer Wissenschaft, der schwer zu ersetzen sein wird.

Nicht minder schwer ist der Verlust, den seine Angehörigen und seine Freunde durch seinen Tod erlitten haben. Mit rührender Liebe hing er an seiner Familie. Ein unbedingt lauterer Charakter, freute er sich, wenn er anderen mit Rat und Tat zu helfen vermochte, wie er seinerseits die Hilfe seiner Mitarbeiter stets öffentlich anerkannte. Liebens-

1) Einen weiteren Beitrag zur Kenntnis des Bühnen-Prākrits enthalten Hultzsch's „Neue Beiträge zur Kenntnis des Śaurasēnī" (1912).

würdig und schlicht im persönlichen Verkehr, wußte er die Unterhaltung mit nie versiegendem Humor zu würzen. Bei aller Fähigkeit und Willigkeit aber, anderen gerecht zu werden, kannte er in ernsten Dingen keine schwächliche Nachgiebigkeit, sondern trat unbeugsam und mannhaft für das ein, was er für recht erkannte. Neben seiner Herzensgüte war seine große persönliche Bescheidenheit ein Grundzug seines Wesens, und darum geschah es auf seinen ausdrücklichen Wunsch, daß er ohne jeden Prunk bestattet ward und nur seine Gemahlin und seine Kinder ihm auf seinem letzten Gange das Geleite gaben.

Um zahlreichen Anfragen befreundeter europäischer und indischer Gelehrter gerecht zu werden, ließ Hultzsch im Jahre 1908 ein Heftchen drucken, das auf der ersten Seite einen kurzen Lebensabriß, auf S. 3—7 ein Verzeichnis seiner bis dahin veröffentlichten „Schriften und Aufsätze (mit Ausschluß der Rezensionen)" enthält. Ein durchkorrigiertes und im Schriftenverzeichnis bis 1923 einschließlich handschriftlich ergänztes Exemplar dieses Heftes liegt dem folgenden Verzeichnis zugrunde. Ich gebe die einzelnen, von Hultzsch bisweilen gekürzten Titel nach den Originalen[1]), also unter Weglassung der üblichen diakritischen Zeichen, wo sie in den Originalen in der Majuskelschrift fehlen. Die nach 1923 erschienenen Veröffentlichungen habe ich nachgetragen, so weit sie mir bekannt geworden sind. Da die einzelnen Teile von Band XVII ff. der „Epigraphia Indica" in Leipzig nicht vollständig vorhanden sind, so ist es möglich, daß mir dabei noch der oder jener epigraphische Beitrag entgangen ist.

Verzeichnis der Schriften Eugen Hultzsch's

(mit Ausschluß der Rezensionen).

1879. Prolegomena zu des Vasantarâja Çâkuna nebst Textproben. Diss. Leipzig.

1882. A grant of Arjunadêva of Gujarat. Indian Antiquary XI, 241.
Two inscriptions from General Cunningham's Archaeological Reports. Ebenda 309.

---

1) Nicht einsehen konnte ich die beiden mit * bezeichneten Abhandlungen (1887, 1923).

A Chaulukya grant, dated 1207 A. D. Ebenda 337.
Glossar zum Bombay Departmental Third Book of Saṁskṛit übersetzt von E. H. Wien 1882.

1883. The first plate of a Valabhi grant of unknown date. IA. XII, 148.
Amarâvatî-Inschriften. ZDMG. XXXVII, 548.

1884. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. by E. H. Leipzig (= AKM. 8, 4).
A Buddhistic Sanskrit Inscription from Koṭâ. ZDMG. XXXVIII, 546.
Eine Râshṭrakûṭa-Inschrift. Ebenda 553.
Râṭhor grant No. IV. A grant of Kṛishṇa II of Ankuleśvar, of 888 A. D. IA. XIII, 65.
Karṇâṭa grants, No. I. A grant of Veṅkaṭa II, of 1636 A. D. Ebenda 125.
Karṇâṭa grants, No. II. A grant of Raṅga II, dated in 1644—5 A. D. Ebenda 153.
Note on a Bhauma-Yantra. Ebenda 138.

1885. A Buddhist Sanskrit inscription from Koṭa. IA. XIV, 45.
An earthenware fragment of Guhasena of Valabhi. Ebenda 75.
The Sunga inscription of the Bharhut Stupa. Ebenda 138.
The Sarnath inscription of Mahipala. Ebenda 139.
A copper-plate grant of the Gujarat Rashtrakuta king Dhruva II, dated Saka 757. Ebenda 196.

1886. Ueber eine Sammlung indischer Handschriften und Inschriften. ZDMG. XL, 1.
Berichtigungen und Nachträge zu den Amarâvatî-Inschriften. Ebenda 343.
Ueber das Drama Tâpasavatsarâja. NKGWG. 1886, 224.
A Gwalior inscription of Vikrama-Samvat 1161. IA. XV, 201.
The Bhagalpur plate of Narayanapala. Ebenda 304.
A note on the Kasmiri portable brazier. Ebenda 57.
The Vijayanagara genealogy. Ebenda 147.

1887. *A Pallava inscription from Amarâvatî. Madras Journal of Lit. a. Sc. 1887, 56.

1887—1898 und **1901—1903.** Progress Reports und (von 1892 an) Annual Reports of the Government Epigraphist to the Government of Madras. Madras.

1888. The probable age of some Pallava remains. IA. XVII, 30.

1889. Extracts from Kalhana's Rajataramgini, No. 1 und 2. IA. XVIII, 65. 97.
The country of Malakotta. Ebenda 239.
The names of the coins of Tipu Sultan. Ebenda 313.

1890—1903. South-Indian Inscriptions, ed. and transl. by E. H., vol. I—III. Madras.

1890. Extracts from Kalhana's Rajataramgini, No. 3. IA. XIX, 261.

1891. Tirunelli copper-plate grant of Bhaskara-Ravivarman. Ebenda XX, 285.

The coins of the kings of Vijayanagara. Ebenda 301.
A copper-plate grant of Ganadeva of Kondavidu, dated Saka-samvat 1377. Ebenda 390.

1892. Ekamranatha inscription of Ganapati. IA. XXI, 197.
Bharaut inscriptions. Ebenda 225.
Materials for calculating the date of Sundara-Pandya. Ebda. 121.
South-Indian copper coins. Ebenda 321.
Two further Pandya dates. Ebenda 343.
Two cave inscriptions from the Triśirapalli rock. Epigraphia Indica I, 58.
A plate of a Pallava copper-plate grant. Ebenda 397.
A Valabhi grant of Dhruvasena III, dated Samvat 334. Ebenda 85.
A Râshṭrakûṭa grant of Kṛishṇa II, dated śaka 832. Ebenda 52.
The two inscriptions of the Vaïllabhattasvamin temple at Gwalior. Ebenda 154.
A Chandella inscription from Mahoba. Ebenda 217.
Sunak grant of the Chaulukya king Karna I. Ebenda 316.
Hampe inscription of Krishnaraya, dated Saka 1430. Ebda. 361.
Krishnapura inscription of Krishnaraya, dated Saka 1451. Ebenda 398.

1893. Danish coins from Tranquebar. IA. XXII, 116.

1894—1907. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Ed. by E. H. Vol. III—IX. Calcutta.

1894. Four Chola dates. IA. XXIII, 296.

1894—1895. Ranganatha inscription of Sundara-Pandya. EI. III, 7.
Alamanda plates of Anantavarman. Ebenda 17.
Satyamangalam plates of Devaraya II. Ebenda 35.
Vanapalli plates of Anna-Vema. Ebenda 59.
Cochin plates of Bhaskara Ravivarman. Ebenda 66.
Ganapesvaram inscription of the time of Ganapati. Ebenda 82.
Yenamadala inscription of Ganapamba. Ebenda 94.
Achyutapuram plates of Indravarman. Ebenda 127.
Chicacole plates of Gunarnava's son Devendravarman. Ebda. 130.
Sravana-Belgola epitaph of Mallishena. Ebenda 184.
Nadupuru grant of Anna-Vema. Ebenda 286.
Ganesgad plates of Dhruvasena I. Ebenda 318.
Kanchi inscription of Vikramaditya. Ebenda 359.

1895—1905. Reports on Sanskrit Manuscripts in Southern India. No. I—III. Madras.

1896. Miscellaneous South-Indian coins. IA. XXV, 317.

1896—1897. Pithapuram pillar inscription of Prithvisvara. EI. IV, 32.
Velur rock inscription of Kannaradeva. Ebenda 81.
Pithapuram pillar inscription of Mallideva and Mamma-Satya II. Ebenda 83.
Jaina rock-inscriptions at Vallimalai. Ebenda 140.

Komarti plates of Chandavarman of Kalinga. Ebenda 142.
Mahendravadi inscription of Gunabhara. Ebenda 152.
Three Tamil inscriptions at Kil-Muttugur. Ebenda 177.
Kil-Muttugur inscriptions. Ebenda 360.
Two Tamil inscriptions at Ambur. Ebenda 180.
Sholinghur rock inscription of Parantaka I. Ebenda 221.
Pithapuram pillar inscription of Mallapadeva. Ebenda 226.
Sankalapura inscription of Krishnaraya. Ebenda 266.
Vilapaka grant of Venkata I. Ebenda 269.
Three inscriptions of Kataya-Vema. Ebenda 328.
Karikal inscription of Madhurantaka. Ebenda 331.

1898—1899. Four pillar inscriptions of Eastern Chalukya chiefs at Srikurmam. EI. V, 31.
Eight Vatteluttu inscriptions of Chola kings. Ebenda 41.
Rayakota plates of Skandasishya. Ebenda 49.
Four inscriptions of Kulottunga-Chola. Ebenda 103.
Chebrolu inscription of Jaya. Ebenda 142.

1900—1901. Mayidavolu plates of Sivaskandavarman. EI. VI, 84.
Plates of the time of Sasakaraja. Ebenda 143.
Two pillar inscriptions at Amaravati. Ebenda 146.
Bhimavaram inscription of Kulottunga I. Ebenda 219.
Two inscriptions of Vikrama-Chola. Ebenda 223.
Tsandavolu inscription of Buddharaja. Ebenda 268.
Kondamudi plates of Jayavarman. Ebenda 315.
Two cave inscriptions at Siyamangalam. Ebenda 319.
Ranganatha inscription of Goppana. Ebenda 322.
Two inscriptions of Vidugadalagiya-Perumal. Ebenda 331.
Teki plates of Rajaraja-Chodaganga. Ebenda 334.

1902—1903. Three memorial stones. EI. VII, 22.
A rock-inscription at Tandalam. Ebenda 25.
Baloda plates of Tivaradeva. Ebenda 102.
Inscriptions on the three Jaina colossi of Southern India. Ebenda 108.
Two Jaina inscriptions of Irugappa. Ebenda 115.
Arulala-Perumal inscription of the time of Prataparudra. Ebenda 128.
Six inscriptions at Tirunamanallur. Ebenda 132.
Fourteen inscriptions at Tirukkovalur. Ebenda 138.
Tiruvendipuram inscription of the time of Rajaraja III., Narasimha II. and Kopperunjinga. Ebenda 160.
Four inscriptions at Solapuram. Ebenda 192.
A Vaishnava inscription at Pagan. Ebenda 197.

1904. Remarks on a papyrus from Oxyrhynchus: an English version, with some corrections, of a German article which appeared in the Berlin "Hermes", vol. XXXIX, p. 307 ff. JRAS. 1904, 399.

1905. Notes on the Poet Rajasekhara. IA. XXXIV, 177.

1905—1906. Tiruvadi inscription of Ravivarman. EI. VIII, 8.
Dhar prasasti of Arjunavarman. Parijatamanjari-natika by Madana. Ebenda 96.
Nagpur Museum plates of Mahabhavagupta I. Janamejaya. Ebenda 138.
British Museum plates of Charudevi. Ebenda 143.
Pikira grant of Simhavarman. Ebenda 159.
Undikavatika grant of Abhimanyu. Ebenda 163.
Two grants of Dhruvasena II. Ebenda 188.
Nausari plates of Sryasraya-Siladitya. Ebenda 229.
Chendalur plates of Kumaravishnu II. Ebenda 233.
Chendalur plates of Sarvalokasraya. Ebenda 236.

1906. Pârijâtamañjarî or Vijayaśrî, a nâṭikâ composed about A. D. 1213 by Madana, the preceptor of the Paramâra king Arjunavarman, and engraved on stone at Dhârâ. Ed. by E. H. Leipzig.

1907. Alupa inscriptions at Udiyavara. EI. IX, 15.
Maliyapundi grant of Ammaraja II. Ebenda 47.
Plates of Vijaya-Devavarman. Ebenda 56.
Talamanchi plates of Vikramaditya I. Ebenda 98.
Vandram plates of Ammaraja II. Ebenda 131.
Annambhaṭṭa's Tarkasaṁgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dîpikâ. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. H. Berlin, AKGWG., ph.-h. Kl., NF. IX, Nro. 5.
Die Tarkakaumudī des Laugākshi Bhāskara. ZDMG. LXI, 763.

1908. Tirumalai rock inscription of Rajendra-Chola I. EI. IX, 229.
Timmapuram plates of Vishnuvardhana I. Vishamasiddhi. Ebenda 317.

1909. Prakritarupavatara, a Prakrit grammar based on the Valmikisutra, by Simharaja, son of Samudrabandhayajvan, ed. by E. H. London 1909 (= Prize publication fund I).
The Coinage of the Sultans of Madura. JRAS. 667.
A note on the Bhabra edict. Ebenda 727.
A note on the Rupnath edict. Ebenda 728.
The Wala clay seal of Pushyena. IA. XXXVIII, 145.
The Pallava inscriptions of the Seven Pagodas. EI. X, 1.
Note on the Amaravati pillar inscription of Simhavarman. Ebenda 43.
Pardi plates of Dahrasena. Ebenda 51.

1910. Gadval plates of Vikramaditya I. EI. X, 100.
A second note on the Rupnath edict. JRAS. 1910, 142.
A third note on the Rupnath edict. Ebenda 1308.

1911. Kalidasa's Meghaduta, ed. from Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva, and provided with a complete

Sanskrit-English Vocabulary. London (= Prize publications fund III).
Critical notes on Kalhana's seventh Taranga. IA. XL, 97.
The Sanchi edict of Asoka. JRAS. 167.
Asoka's fourth rock-edict. Ebenda 785.
A second note on the Bhabra edict. Ebenda 1113.
A fourth note on the Rupnath edict. Ebenda 1114.
Palitana plates of Simhaditya. EI. XI, 16.
Palitana plates of Dharasena II. Ebenda 80.
Goharwa plates of Karnadeva. Ebenda 139.
Banswara plates of Bhojadeva. Ebenda 181.

1912. Surat plates of Vyaghrasena. EI. 219.
Jatakas at Bharaut. JRAS. 399.
Ginger. Ebenda 475 [vgl. unter 1914].
Verses relating to gifts of land. Ebenda 476.
Supplementary notes on the Meghaduta. Ebenda 734.
The Rupnath and Sarnath edicts of Asoka. Ebenda 1053.
Neue Beiträge zur Kenntnis der Śaurasenī. ZDMG. LXVI, 709.

1913. Note on a Tamil inscription in Siam. JRAS. 337.
Contributions to Singhalese Chronology. Ebenda 517.
Asoka's fourth rock-edict and his minor rock-edicts. Ebda. 651.
New readings in Asoka's rock-edicts. Ebenda 653.
Ragolu plates of Saktivarman. EI. XII, 1.
Brihatproshtha grant of Umavarman. Ebenda 4.
Nammuru grant of Ammaraja II. Ebenda 61.
Ramatirtham plates of Indravarman. Ebenda 133.
Motupalli pillar-inscription of Ganapatideva. Ebenda 188.
Critical notes on Kalhana's Eigth Taranga. IA. XLII, 301.

1914. Ginger. JRAS. 93 [vgl. unter 1912].
Supplementary note on a Tamil inscription in Siam. Ebda. 397.
She date of Asoka. Ebenda 943.
Two cave-inscriptions at Dalavanur. EI. XII, 225.
Cobra Manilla. IA. XLIII, 179.
"Shandy" and "Shindy". Ebenda 195.
Die Digambaras von Mysore. ZDMG. LXVIII, 695.
Mutfili, Windisch-Festschr. 1.

1915. Kritische Bemerkungen zur Rājataraṅgiṇī. ZDMG. LXIX, 129.
Dasselbe, Nr. IV. Ebenda 271.

1916. Ein indischer Kriegsgefangener. Ebenda LXX, 257.
Ein kürzlich entdecktes Edikt des Königs Aśōka. Ebenda 539.

1918. Zu Aśvaghōsha's Saundarananda. ZDMG. LXXII, 111.
Zu Aśvaghōsha's Buddhacharita. Ebenda 145.

1919. Zur Inschrift der Wardak-Vase. ZDMG. LXXIII, 224.
Zu Aśvaghōsha's Saundarananda. Ebenda 229.

1920. Die Kārikāvalī des Viśvanātha. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. H. ZDMG. LXXIV, 145.

Zu Aśvaghōsha's Saundarananda. Nr. III. Ebenda 293.

1921. Neue indische Dramen. ZDMG. LXXV, 61.
Neue Sanskrit-Dramen. NGGW., 36.

1922. The Story of Jivandhara, translated from the Uttarapuranam. The Quarterly Journal of the Mythic Society XII, 317.
Das Baudhāyana-Dharmasūtra, herausg. von E. H. 2. verb. Auflage. Leipzig (= AKM. 16, 2).

1923. *Gudimallam plates of the Bana king Vikramaditya II. EI. XVII, 1.

1924. Mattepad plates of Damodaravarman. EI. XVII, 327.
Urlam plates of Hastivarman. Ebenda 330.
Ipur plates of Govindavarman's son Madhavavarman. Ebda. 334.
Ipur plates of Madhavavarman II. Ebenda 337.

1925. Kondanaguru grant of Indravarman. EI. XVIII, 1.
Bahur plates of Nripatungavarman. Ebenda 5.
Niduparu grant of Jayasimha I. Ebenda 55.
Ipur plates of Vishnuvardhana III. Ebenda 58.
Inscriptions of Asoka. New edition by E. H. . . . With 55 plates. 1925. [Ausgegeben aber 1926] (= Corp. Inscr. Ind. I).

1926. Māgha's Śiśupālavadha. Nach den Kommentaren des Vallabhadēva und des Mallināthasūri ins Deutsche übertragen von E. H. Leipzig, Asia Major. [Die Einleitung schon 1925, Asia Major II, 105.]
Vemalurpadu plates of Ammaraja II. EI. XVIII, 226.
Kopparam plates of Pulakesin II. Ebenda 257.
Two Sanskrit Inscriptions at Cintra. Festgabe Jacobi 187.

1927. Sāṃkhya und Yoga im Śiśupālavadha. Garbe-Festgabe 78.

Verzeichnis der in den Besitz von O. Harrassowitz übergegangenen Handschriften aus Hultzsch's Nachlaß: Anantabhaṭṭa, Kathāmṛtanidhi (2 Hss., 69 u. 93 Bl.; vgl. Verf., Das Pañcatantra, S. 251); — Annaṃbhaṭṭa, Tarkasaṃgrahadīpikā (22 Bl., Śaka 1714); — Bhāmaha, Komm. zu Vararucis Prākṛt-Gramm. (22 Palmbl.); — Bodhāyana, Dharmaśāstra (die Hss. S, N, P; vgl. AKM. XVI, 2, S. VII f.); — Cintāmaṇibhaṭṭa, Śukasaptati (134 Bl.; s. Verf., Das Pañcatantra, S. 242); — Gaṇeśa-daivajña, Līlāvatī-ṭīkā Buddhivilāsinī (unvollst., urspr. 107 Bl., Saṃ. 1657); — Ghanatyāma (?), Uttararāmacarita-vyākhyāna (79 — fälschlich gezählt 80 — Bl.); — Govindarāja, Bodhāyanadharmavivaraṇa (412 S. = Hs. Cs, AKM. XVI, 2, S. VIII); — Jinasena, Pārśvābhyudaya (27 + 1 Bl.); — Kalhaṇa, Rājataraṅgiṇī (Fragmente aus IV—VIII in Śāradā, signiert Kd 1217 und Kd 1218; s. oben, S. 54 f.); — Kālidāsa, Śākuntala (2 Hss.; 48 u. 85 Bl., s. oben, S. 68); — Lakṣmīdhara, Śrutirañjanīvyākhyā (563 S.); — Lakṣmīnātha, Piṅgalavivaraṇa (66 Bl., von denen 3 fehlen; vgl. Kāvyamālā 41); — Māgha, s.

Vallabhadeva; — Śaṭhakōpa, Bhaimīpariṇaya (98 S., Grantha; s. Konow, § 109, S. 107); — Vallabha, Bhikṣāṭanakāvya (38 Bl.); — Vallabhadeva, 1. Komm. zu Kumārasaṃbhava 1—7 und zu Megha dūta (89 und 23 Bl., Śāradā; Hultzsch A, Meghad. S. xiii); 2. Sandehaviṣauṣadhi = Komm. zum Śiśupālavadha (151 u. 265 Bl., 2 Bände, geschrieben 1646/7 n. Chr.; s. Hultzsch's Übers., S. III und oben, S. 68); — Yādavaprakāśa, Piṅgalabhāṣya (83 Bl.); — Dazu ohne Autorennamen: Gaurīpariṇaya-nāṭaka (13 Bl.); — Pārvatīpariṇaya (56 Bl., s. Konow, § 108); — Saugandhikāharaṇa (25 Bl., vgl. Konow §§ 23. 120); — Sundarīkamalīya (73 Bl.); — Vetālapaṃcaviṃśati (54 Bl., Saṃ. 1785); — Viddhaśālabhañjikā (36 Bl.; vgl. Konow § 97). — Da mir meine Zeit nur die Aufnahme der Titel gestattete, so vermag ich nähere Angaben nicht zu machen.

Anzeigen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Zweite, stark vermehrte Auflage.* Münster i. Westf., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Gr. 8°. XL u. 832 S. 22,50, geb. 25,—.

Die erste, seit Jahren bereits vergriffene Auflage dieses Werkes ist 1912 (nicht, wie der Verf. in der Vorrede zur zweiten S. XI schreibt, 1913) erschienen. Wer sie gelesen, d. h. so gelesen, daß er sich ihr Gedankengut zu eigen gemacht hat, der kann sich jetzt, wenn er S. 230—235 (Der heutige Stand der Frage nach den Anfängen der gesellschaftlichen Entwicklung), S. 510—514 (J. G. FRAZER) und S. 563—567 (R. KARUTZ) herauspickt, die Lektüre bis S. 577 schenken und gleich mit S. 578 beginnen. Von da ab bis zum Ende des eigentlichen Textes (S. 803) — was dahinter steht, sind Register und eine Karte von Südostaustralien — ist alles Neuanbau. Von 510 auf 832 Seiten angeschwollen, bezeichnet die neue Auflage sich mit Fug als stark vermehrte. War schon die erste ein Schlachtfeld, dessen Erde dampfte vom Blute der Erschlagenen, der von P. W. SCHMIDT, S. V. D., Erschlagenen, so gilt das von dieser zweiten Auflage, in der er — Pardon wird nicht gegeben! — sein grimmes Kämpfen weiterführt, noch sehr viel mehr. Der Wiener Professor, ganz und gar nicht angekränkelt von Wiener Gemütlichkeit, ist mittlerweile anderthalb Jahrzehnt älter, aber in dieser Zeit auch nicht um eine Nuance weicher und milder geworden. Auch längst zum ewigen Frieden Eingegangenen gegenüber nicht. Er bringt es noch 1926 fertig,

S. 116f. Anm. 3 unverändert wieder drucken zu lassen, was er 1912 — schon da nicht recht schön — gegen W. Bousset in Hitze des Gefechts geschrieben. Und die neue gegen den Toten gerichtete Auslassung S. 81, Anm. 1 — kleineren Einschaltungen begegnet man doch da und dort in dem sonst unverändert wieder übernommenen Texte der ersten Auflage, siehe z. B. S. 189ff. oder die Polemik gegen Wobbermin —, im Buche eines christlichen Theologen stehend, das von Anfang bis zum Ende vom Höchsten guten Wesen redet, das, selber gut, auch von den Menschen will, daß sie gut und gütig seien, muß einen anders Veranlagten geradezu erschrecken. Führt das Autorenregister der ersten Auflage 250 Namen auf, so das der zweiten Auflage die doppelte Zahl. Die wenigsten von ihren Trägern — so z. B. ganz gewiß nicht Ed. Erkes — werden sich groß beglückt fühlen, von P. Schmidt berücksichtigt worden zu sein. Sein Werk, zu wohl bekannt, als daß es noch erst des Vorgestelltwerdens bedürfte, hat schon bisher vielen von uns gute Dienste getan. Es ist als ein ungemein kenntnisreicher kritischer Forschungsbericht allgemein anerkannt. Die Neuauflage aber ist zur Genüge charakterisiert, wenn ich sage: dieser Forschungsbericht ist in ihr up to day gebracht. Wer die erste Auflage studiert hat, wird hiernach wissen, daß er die zweite um des ihr neu zugewachsenen Stoffes willen — es ist ein sehr erheblicher Zuwachs — nicht übersehen darf. Täte er's, er täte sich's zum Schaden. H. Haas

---

Georg Steindorff, *Die Kunst der Ägypter. Bauten, Plastik, Kunstgewerbe, mit 17 Abbildungen im Text und 200 Bildtafeln.* Insel-Verlag zu Leipzig 1928.

Ein neues Buch über die Kunst der Ägypter bedarf heute fast einer Rechtfertigung, denn kaum irgend ein Land und Volk des Altertums findet so viel kundige Schilderer und begeisterte Verkünder seiner Geschichte, seiner Art, seiner Leistungen wie gerade Ägypten, und selbst nüchtern-kritische Beurteiler wie Worringer helfen doch Ägyptens Ruhm zu verbreiten, auch er im Grunde nicht so widerstrebend wie es

zunächst erscheinen mag. Vieles rührt dem heutigen Menschen an die Seele oder ist seiner Weise zu sehen und zu bilden gemäß; so fühlt er sich den Ägyptern näher als den Griechen und kann gar nicht genug von ihnen sehen oder hören. Überdies haben gerade die Ägyptologen sich erfolgreich bemüht, dieser Neigung entgegen zu kommen, und haben dem gebildeten Leser viele und gute Bücher geschenkt. Fast dürfte man sagen: zu viel, wenn man bedenkt, daß gleichzeitig mit der Vorliebe für Ägypten eigentlich überall die Lust an der Geschichte erlischt und vielleicht schon in naher Zeit nur noch einige Fachleute und ein kleiner Freundeskreis sich solchen Dingen offen halten werden. Um so mehr kommt es jetzt darauf an, das Unvergängliche — und das ist eben die ägyptische Kunst — als ein Gegenwärtiges zu zeigen und über allen Wandel der Zeitströmungen hinweg lebendig zu erhalten.

Das neue Buch bringt wirklich etwas Besonderes und Eignes, nämlich abgesehen von seiner schönen Ausstattung in Text und Bildern, von seiner wohltätigen Kürze und seinem erschwinglichen Preise die Einfachheit. Es enthält keine Kunstgeschichte und keine Kunsttheorie, unterscheidet sich also sehr deutlich von H. Schäfer's Schriften, zuletzt seiner Kunstgeschichte im Propyläen-Verlage. Steindorff teilt nach den Kunstwerken ein in Bauten, Plastik und Kunstgewerbe, nach einem Gesichtspunkte, der weder aus der Geschichte, noch aus einer Kunsttheorie herstammt, sondern rein der Handlichkeit für den Leser entspricht. Daß er innerhalb der Gruppen die Zeitfolge einzuhalten sich bemüht, versteht sich beinahe von selbst, und so fehlt es natürlicherweise nicht an kunstgeschichtlichen Linien, die eine Zeittafel 100 ff. noch verstärkt. Aber in der Hauptsache begleitet der Text doch die ebenso schönen wie gut gewählten Bilder als ein klarer und schlichter Dolmetscher dessen, was sie dem Laien nicht ohne weiteres sagen. Mit Recht hat der Verfasser seinem Buche ein Wort Goethes vorangestellt, das eindringlich mahnt, erst den Buchstaben zu verstehen, bevor man „auf Geist und Empfindung“ dringe. Dazu will er seinen Lesern, die vor allem Schauer sein sollen, mit einer leicht faßlich geschriebenen Belehrung helfen, denn

vor allem anderen müssen sie erst einmal wissen, was sie vor sich sehen. Der gebildete Laie, der ägyptische Kunstwerke in einem Museum oder womöglich in Ägypten selbst betrachten will, hat kaum jemals die Zeit, sich in Geschichte und Philosophie der Kunst zu vertiefen; soll er darum des Führers entbehren? Wer aber die Werke der Ägypter gesehen hat und seine Erinnerung befestigend vertiefen will, wird dankbar sein, wenn diese Bilder und dieser Text ihm ohne Umstände dazu verhelfen. Einzelnes herauszugreifen hat keinen Sinn, wenn das Ganze in jeder Beziehung so leicht zugänglich ist wie hier; der Kundige schlägt von selbst das auf, was Ägyptens Größe und Schönheit ausmacht, sei es der Felsentempel der Hatschepsut in Dêr el bahri (120/21) oder ein hockender Ibis aus Bronce (309), und den Unkundigen möchte ich nicht mit Namen oder preisenden Worten abspeisen, sondern zum Sehen und Lesen einladen. Gesagt sei nur, daß auch die neuesten Entdeckungen nicht fehlen, weder die Schätze Tutanchamuns noch die anmutigen Wunderbauten des alten Imhotep um die Stufenpyramide von Sakkâra, die immer deutlicher machen, was die dritte Dynastie, man wagt zu sagen, was der kühne Geist jenes Imhotep für die Entfaltung der ägyptischen Kunst bedeutet.

Möge Steindorff's Buch vielen ein Wegweiser zu der überraschend hellen Erkenntnis werden, die schon Herder gewonnen hatte, der doch fast nichts kannte; möge es dazu anleiten, die Ägypter „nach ihrer eigenen Natur und Art" zu beurteilen.

W. Schubart

De Vries, Levie, *Een hypermodern geluid in de wereld van den Islām.* — Leiden, E. J. Brill, 1926. VIII u. 85 S.

Die Abschaffung des Chalifates durch die türkische Nationalversammlung im März 1924 hatte im Orient eine lebhafte Diskussion über die Chalifatsfrage zur Folge. Es sei nur an den Cairener Chalifatskongreß vom Mai 1926 und an die weitverbreiteten Bücher von Barakatullah und Sanhoury erinnert. Ganz besonderes Aufsehen hat aber begreiflicherweise in musli-

mischen Kreisen eine kleine arabische Schrift des Richters und Professors an der Azhar, ʿAbd ar-Rāziḳ, hervorgerufen, die 1925 unter dem Titel *al-ʾIslām wa-ʾuṣūl al-ḥukm* „Der Islam und die Grundlagen der Regierungsgewalt" in Cairo erschien. Sie hat Aufsehen erregt, weil ihr Verfasser zu dem für den orthodoxen Islam überraschenden Ergebnis kam, daß die Aufgabe Muḥammeds eine rein religiöse gewesen und das Chalifat in der Lehre des Islam nicht begründet sei.

Es ist sehr verdienstlich, daß der Inhalt dieser kleinen Schrift, die für den Verfasser die Amtsentsetzung und Verurteilung durch den „großen Rat der Schriftgelehrten" zur Folge hatte, von L. de Vries in dem vorliegenden Buch ausführlich mitgeteilt und besprochen wird.

Nach einer Einleitung, die die erwähnten nackten Tatsachen berichtet (S. 1—3), folgt ein längeres sehr gut orientierendes Kapitel über die Geschichte des Chalifates (S. 4—37), wie sie uns heute, besonders dank den grundlegenden Arbeiten von Snouck Hurgronje, verständlich geworden ist. Hier werden auch die — wesentlich negativen — Ergebnisse des Chalifatskongresses, sowie die der eingangs genannten beiden Bücher mitgeteilt. Dann kommt als Hauptteil der Arbeit eine Analyse und Kritik der Schrift von ʿAbd ar-Rāziḳ (S. 38—83) und ein kurzer Schluß, der die vom Rat der Schriftgelehrten beanstandeten Thesen und ʿAbd ar-Rāziḳ's Antworten enthält.

Die beiden wichtigsten Punkte, die in der Analyse eingehend erörtert sind, sind die folgenden zwei Thesen: 1. ʿAbd ar-Rāziḳ bestreitet, daß die Einrichtung des Chalifates zu den gesetzlichen Pflichten der Gemeinde gehöre; und 2. er behauptet, daß Muḥammed nur Leiter der religiösen Einheit der Muslime gewesen sei, nicht aber Stifter eines eigentlichen Staates.

Wir verbinden die Beurteilung der Frage, ob und inwieweit ihm der Beweis für diese seine Thesen geglückt ist, am besten mit der Kritik des Verfassers. De Vries glaubt nachweisen zu können, daß der Beweis in keinem der beiden Punkte gelungen sei. Der zweite Punkt ist natürlich eine rein historische Frage. Es ist de Vries zweifellos geglückt, eine ganze

Reihe von schwachen Punkten in ʿAbd ar-Rāziḳ's Ausführungen nachzuweisen. Und im Grunde dürfte de Vries' Auffassung der historischen Vorgänge im Wesentlichen richtig sein. Er selbst betont an mehr als einer Stelle, daß die Maßnahmen Muḥammeds auf religiösen Gründen beruhten, auch wo sie politischer Art waren. Aber seine polemische Stellung bedingt gewisse Formulierungen, die mir kaum weniger schief zu sein scheinen als — nach seinen Ausführungen — die des arabischen Scheichs. So z. B. S. 78 Mitte, wo er die Tatsache, daß die Personen, denen die Ausführung der gesetzlichen Bestimmungen oblag, zugleich religiöse Aufgaben hatten, damit begründet, daß der durch Muḥammed gegründete Staat theokratischen Charakter gehabt habe. In unserem Zusammenhang wäre es m. E. richtiger, zu sagen, daß die kirchlichen und staatlichen Funktionen in einer Hand vereinigt waren, weil die durch Muḥammed gestiftete Kirche, durch die Verhältnisse gezwungen, die Form eines Staates annahm. Auch daß die sog. Gemeindeordnung von Medīna eine politische, nicht eine kirchliche Gemeinde voraussetzt, kann m. E. nicht dagegen sprechen; auch hier ist Muḥammed seine politische Tätigkeit Mittel zu seiner religiösen Aufgabe. Der Unterschied der Anschauung ist, wie man sieht, gering. Aber hier, in der Polemik, gewinnt die Nuance Bedeutung. Ich freue mich feststellen zu können, daß auch de Vries dem religiösen Moment das Prius vor dem politischen zuerkennt (nicht bloß in zeitlichem, sondern auch in prinzipiellem Sinn). Aber mir scheint, der polemische Standpunkt von de Vries verhindert ihn zu erkennen, daß der Unterschied zwischen seiner und ʿAbd ar-Rāziḳ's Auffassung gar nicht sehr groß ist. Man darf auch nicht vergessen, daß ʿAbd ar-Rāziḳ's Schrift nicht eine neutrale historische Untersuchung ist, sondern eine praktisch-politische Tendenzschrift. Seine Ausdrucksweise ist oftmals anfechtbar; aber in der Richtung, die er verfolgt, dürfte er den Tatsachen doch wohl näher kommen, als seine Gegner aus dem altgläubigen Lager, mag er auch in seinen Schlüssen bisweilen zu weit gehen. Wenn de Vries die Frage, ob die Stiftung eines Staates zu Muḥammeds „missie“ (Sendung) gehörte, ruhig bejaht, so

scheint mir ihre Formulierung schon vom historischen zum weltanschaulichen Standpunkt hinüberzuführen; ich würde sie als Nichtmuslim so lieber weder stellen noch beantworten.

Noch entschieden stärker fällt die Stellungnahme von de Vries gegenüber der ersten These ʿAbd ar-Rāziḳ's auf. Nach dem m. E. richtigen Urteil, das de Vries S. 28 über das Chalifat fällt, daß der Islam als solcher durch seine Abschaffung keinerlei Schaden leide, würde man vermuten, daß er dem Versuch eines Muslim, zu zeigen, daß das Chalifat für den Islam nicht unentbehrlich sei, warmes Verständnis entgegenbringen werde. Er bestreitet aber die These ʿAbd ar-Rāziḳ's ganz entschieden. Seine Erklärung, daß die Einrichtung des Chalifats im *'idschmāʿ* begründet sei, ist nun freilich ganz richtig. Aber ʿAbd ar-Rāziḳ lehnt ja gerade den *'idschmāʿ* ab (S. 45 unten). Trotzdem kann sich de Vries nicht vom *'idschmāʿ* trennen. Wie völlig er auf dem alten orthodoxen Standpunkt steht, zeigt S. 50, wo er sagt: „Verwirft man in diesem Fall den Consensus, so wird man die Kraft dieses Lehrstücks auch auf anderem Gebiet ablehnen müssen; ja dann stellt man die ganze Praxis des muslimischen Gesetzes auf ein unsicheres Fundament“ [1]). Vermutlich gründet sich auf diese Position von ʿAbd ar-Rāziḳ die Charakterisierung seiner These als „hypermodern“.

Ja, ist denn die Ablehnung des *'idschmāʿ* etwas so völlig Neues? Ganz zu schweigen davon, daß die Ḥanbaliten sich immer dagegen zur Wehr setzten, haben doch längst die indischen sog. Neu-Muʿtaziliten ihn in weitem Umfang abgelehnt, aber auch ein so maßvoller Mann wie Muḥammed ʿAbduh und seine einflußreiche Schule. Schon vor dem politischen Umschwung in der Türkei konnte Aḥmed Muḥiddīn feststellen, daß dort unter den verschiedenen religiösen Richtungen die alt-orthodoxe, die das islamische Gesetz für unabänderlich bindend erachtete, keine wesentliche Bedeutung mehr habe. *Moslem World* schätzt

1) „Verwerpt men in dit geval den consensus, dan zal men niet kunnen nalaten de kracht van dat leerstuk ook op ander gebied te ontkennen, ja, dan plaatst men de geheele practijk der Muhammedaansche wet op een wankelbaar voetstuk . . .“

die Zahl der „modernen“ Muslime auf 6—10 Millionen (H. Lammens, *L'Islam*, S. 245). Angesichts dieser Tatsachen vermag ich die Stellungnahme des ägyptischen Scheich im Rahmen der heute in der Welt des Islam lebenden Ideen schlechterdings nicht hypermodern zu finden. Er zieht vielleicht zum erstenmal auf einem gewissen Punkt die Konsequenzen aus Grundsätzen, die auf anderen Gebieten doch längst von vielen und angesehenen Muslimen angenommen sind. Ja, in vielen Einzelheiten scheinen mir seine Argumente den Stempel des islamischen Modernismus von Gestern zu tragen. Ist doch heute der Standpunkt einer wirklich historischen Auffassung keineswegs unerhört, die auch vor Gesetzesbestimmungen nicht haltmacht, die nicht auf den *'idschmā'*, sondern sicher auf den Propheten selbst zurückgehen, indem sie sie als zeitgeschichtlich bedingt ansieht.

Die Geister sind heute in der Welt des Islam rege geworden. Der Modernismus hat die unverkennbare Tendenz auf eine Säkularisierung des Lebens, auf eine Heraushebung des Religiösen aus den übrigen Sphären des menschlichen Lebens. 'Abd ar-Rāziḳ's Schrift paßt vollkommen in diesen Rahmen hinein. Es ist ein interessantes und ergreifendes Schauspiel, zu sehen, wie ernst heute Männer, die sich als gute und orthodoxe Muslime fühlen, aber von der Notwendigkeit modernen Fortschritts überzeugt sind, mit den schweren Problemen ringen, vor die sie die Geschichte der islamischen Welt gestellt hat. Wir sind L. de Vries dankbar, daß er uns das an einem so akuten Beispiel deutlich gezeigt hat. Aber unverständlich bleibt mir, wie ein Abendländer, der doch in der Erscheinung des Protestantismus, zumal des modernen Liberalismus eine in manchem zweifellos zutreffende Parallele zum islamischen Modernismus kennen sollte, sich bei dessen Beurteilung so ausschließlich auf den Standpunkt der alten Orthodoxie stellen kann. Es handelt sich hier um Kämpfe, die die Welt des Islam innerhalb ihrer Grenzen ausfechten muß. Und es ist m. E. nicht unsere Sache uns hier einzumischen. Was wir können und dürfen, das ist, mit innerer Anteilnahme den Kampf verfolgen, der, wenn nicht alles trügt, trotz des Cairoer Ketzer-

gerichts im Grundsatz doch schon jetzt zur Anerkennung des Modernismus als auch berechtigt in der islamischen Großkirche geführt hat.

Heidelberg. R. HARTMANN

TRITTON, A. S., *The Rise of the Imams of Sanaa.* London, H. Milford, Oxford Univ. Press, 1925. VI u. 141 S.

Über die Geschichte des zaiditischen Fürstentums der neueren Zeit in Jemen, das auch in der türkischen Politik des 19. und 20. Jahrh. und noch im Weltkrieg eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt hat, ist von abendländischer Seite verhältnismäßig wenig gearbeitet worden. Zwar liegt in RUTGERS' *Historia Jemanae sub Hasano Pascha* (Leiden 1838) eine sehr gute Bearbeitung einer arabischen Hauptquelle vor; aber sie behandelt nur den kurzen Zeitraum 988 bis 993 (1580—1585). Dann hat der unermüdliche WÜSTENFELD in verschiedenen Arbeiten die hierher gehörigen Biographien des 11. Jahrh. aus Muḥibbī mitgeteilt. Zusammenfassend ist über die Geschichte der osmanischen Besetzung des Jemen und seiner Befreiung durch die zaiditischen Imame eigentlich nur von türkischer Seite gearbeitet worden. Vor allem ist hier das — auch in anderer Hinsicht wichtige — Buch Ta'rīchi Jemen we-Ṣan'a von Aḥmed Rāschid (Stambul 1291) zu nennen, das — aus zahlreichen arabischen Quellen schöpfend — wohl auch für diese Periode noch immer die Grundlage weiterer Untersuchungen zu bilden hat. Die jüngere Arbeit von 'Āṭif Pascha, Jemen Ta'rīchi (I, Stambul 1326) ist sehr viel kürzer.

Die vorliegende Arbeit von TRITTON beruht im Wesentlichen auf einer jungen Handschrift im Besitz der Universität Edinburgh, die, wie Verf. aus einem Zitat in British Museum 3329 feststellen konnte, das Werk eines Aḥmed b. Muḥammed b. Ṣalāḥ asch-Scharafī ist. Daneben hat Verf. auch drei Handschriften des British Museum verglichen, von denen die wichtigste wohl das — vom türkischen Standpunkt geschriebene — Rauḥ ar-Rūḥ (s. BROCKELMANN II, 402) ist, das auch Aḥmed

Râschid neben anderen benützt hat. Auch die abendländischen Arbeiten sind von Tritton gewissenhaft verglichen; dagegen scheint ihm die türkische Literatur unzugänglich geblieben zu sein.

Das Buch scheint im Wesentlichen — leider äußert sich Tritton über seine Methode selbst nicht deutlich genug — eine auszugsweise Wiedergabe des Inhalts der Edinburgher Handschrift zu sein. Und die anderen Quellen scheinen in der Tat nur, wie er sich in der Introduction ausdrückt, zur Kontrolle beigezogen zu sein. Es gibt uns ein überaus reiches Material zur Kriegsgeschichte der zaiditischen Aufstandsbewegung vom Auftreten des Imams al-Qāsim bis zum Ende der türkischen Herrschaft (etwa 1005—1045 H.). Insofern ist das Buch sehr erfreulich. Leider aber scheint mir die Methode der Bearbeitung nicht ganz glücklich, sofern der Leser erst selbst herausfinden muß, wo die arabische Chronik, wo Tritton spricht. Das gelingt wohl meist, wenn man einmal eingelesen ist; aber es kostet erhebliche Mühe, und im Anfang weiß man nicht recht, wie das Buch zu verstehen ist. Weiter sind die einzelnen Notizen über die Kämpfe anscheinend einfach in derselben Weise nebeneinander gestellt, wie sie in der Handschrift stehen. Die Folge ist, daß der Leser zunächst vor einem überwältigenden Chaos von Personen- und Ortsnamen steht, mit denen er nichts anzufangen weiß; und Tritton verzichtet leider darauf, ihm hier ausreichend Hilfe zu gewähren. Gewiß dürfte es nicht leicht sein, die zahllosen Kampfhandlungen des Guerilla-Krieges auf einer so ausgedehnten Fläche in einen klaren inneren Zusammenhang zu bringen. Er ist wohl auch tatsächlich nicht immer vorhanden; das bringt die Natur des Landes und der Charakter seiner Bevölkerung mit sich. Aber schließlich gehört es doch zum Wesen einer Bearbeitung, wenigstens den Versuch zu machen, aus den Einzelnotizen ein Gesamtbild zu gewinnen oder doch wenigstens sie zu gewissen Hauptlinien zu ordnen; etwas mehr Übersichtlichkeit wäre zweifellos auch trotz der Sprödigkeit des Gegenstandes leicht zu erreichen gewesen. Wünschenswert wäre in hohem Maß die Beigabe einer Karte;

aber selbst wenn das nicht möglich war, ja dann erst recht, mußte und konnte dem Leser die Aufgabe merklich erleichtert werden. So wie das Buch vorliegt bietet es wertvolle Materialien zu einer Geschichte des Aufkommens der Zaiditenmacht, nicht diese Geschichte selbst. Im Übrigen scheint die Arbeit recht gewissenhaft ausgeführt. Auch das neunte Kapitel, das etwas aus dem Rahmen herausfällt, das man aber nicht missen möchte, mit seinen Notizen zum „Religious and social Life“, der Anhang über die Sprache der Handschrift, über Maße und Münzen und der Orts- und Stammnamen-Index bestärken diesen Eindruck. Wenn das Buch also auch nicht das ist, was man nach dem Titel erwarten würde, ist es doch recht dankenswert und nützlich.

Heidelberg. R. Hartmann

Wreszinski, Walter: *Bericht über die photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa zwecks Abschluß der Materialsammlung für meinen Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte.* 105 S. 77 Taf. 4⁰. = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geistesw. Kl. IV. H. 2.

Die treffliche Denkmälerpublikation, die Wr. in seinem Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte geboten hat, wies trotz aller Reichhaltigkeit eine empfindliche Lücke auf, indem sie in ihrem ersten Bande ihr Material im wesentlichen den Gräbern der thebanischen Nekropole entnahm. Der zweite Band, der die ausgezeichneten Aufnahmen des Photographen der Berliner „Fremdvölker-Expedition“ Friedrich Koch verarbeitete, vermochte diesen Mangel nicht auszugleichen, da die Stoffauswahl durch die besonderen Zwecke dieses Unternehmens bestimmt war. So bedurfte das Wr. vorliegende Material einer umfassenden Ergänzung. Sie zu schaffen hat Wr. mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft eine photographische Expedition unternommen, die ihn bis Wadi Halfa führte. Der vorliegende Bericht gibt in Tagebuchform einen Überblick über Ablauf und Arbeiten der Expedition. Auch an Schilderung kleinerer Erlebnisse, die hier und da geeignet sind, das moderne wirtschaftliche und politische Leben des Landes in seinen mancherlei Spannungen zu beleuchten, fehlt es nicht. Für das archäologische Interesse ist die Beschreibung des jetzigen Zustandes der einzelnen Denkmälergruppen von Wert. Im übrigen übt Wr. in der wissenschaftlichen Auswertung seines Materiales Zurückhaltung. Ein im einzelnen vielfach anfechtbarer Exkurs über das Osireion

und die Frühgeschichte Ägyptens sei nur eben angemerkt, da Wr. eine baldige ausführliche Darlegung dieses Fragenkomplexes in Aussicht stellt. Die beigegebenen Bildproben bezeugen die auch unter schwierigen Verhältnissen nicht versagende Meisterschaft Wr. und lassen eine baldige Veröffentlichung des gesamten Materiales erhoffen.

Leipzig. Hans Bonnet

Luigi Suali: *Der Erleuchtete* [*L'Illuminato*]. *Das Leben des Buddha.* (*Berecht. Übertr. von* Dora Mitzky). — Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1928 [Ende 1927]. XIII, 330 S. Mk. 5.—, geb. 7.—.

Eine umfassende Sammlung von Buddha-Geschichten wird hier in freier Nacherzählung und in sehr ansprechender Form dargeboten. S. folgt im allgemeinen der Nidānakathā und dem Mahāparinibbānasutta, dazwischen fügt er aus dem Pāli-Kanon wie aus den Pāli-Kommentaren, gelegentlich auch aus Werken anderer Sprache, eine bedenklich bunte Fülle von Legenden von recht verschiedenem Wert. Man wird an die *Fioretti* erinnert, und das sogar in der Diktion, wenn gelegentlich vom „süßen Meister", vom „heiligen Blut"[1]), von Engeln, von den „Pforten der Ewigkeit" die Rede ist, wenn Buddha die Mönche „meine Kinder", „meine Söhne" anredet. Nach des Erhabenen Hingang geschieht kein Erdbeben (Dīgh. 16, 6, 10), sondern: „Stille stieg wie ein Gebet von der Erde empor". Wundergeschichten, worin Buddha oder Moggallāna in der Luft wandeln u. dgl., sind nicht verschmäht, wohl aber öfters die Götterscharen, die z. B. in der sehr knappen Erzählung der Geburt wie beim Verscheiden nicht auftreten; warum diese einseitige Kargheit? Aber grundsätzlich muß man fragen, ob es überhaupt richtig ist, einem weiteren Leserkreis eine Sammlung so ungleichartiger und ungleichwertiger Geschichten vorzusetzen und die schlichte alte Legende mit so späten und grellen Zutaten aufzuputzen. Was würde S. zu einer Evangelienharmonie mit eingestreuten Stücken aus den Apokryphen und der Legenda Aurea sagen? — Es ist klar, daß bei so entschieden aufs Erzählen gerichteter Absicht die Lehre des Erhabenen nur ganz knapp und gelegentlich gestreift werden konnte. Dafür mag der unvertraute Leser auf ein bei weitem nicht genug bekanntes Buch von Hermann Oldenberg hingewiesen werden, auf seine Auswahl der „Reden des Buddha" mit ausführlicher Einleitung (München: Kurt Wolff).

Halle. Wilhelm Printz

---

1) S. 297. Dies kommt aber auf Rechnung der Übersetzerin, bei Suali steht nur „*il sangue*"!! — In der Vorbemerkung lies Cerebrale statt Palatale!

SUZUKI, DAISETZ TEITARO: *Essays in Zen Buddhism (first series).* — London, Luzac & Co., 1927, 423 S.

Zu dem knappen, schwerwiegenden Kompendium „Zen, der lebendige Buddhismus in Japan“, in dem der designierte Patriarch der Zen-Sekte, SCHUEJ ŌHASAMA und Dr. A. FAUST (Heidelberg) den esoterischen Kern reiner Meditationstechnik und Innerlichkeit in klassischen Texten der originalen Zenüberlieferung vermittelt haben, tritt SUZUKI's Buch als breitere, leichtere Ergänzung. Es sammelt 7 Essays über Zen, die S. in seiner (bei uns leider zu wenig verbreiteten) Zeitschrift „The Eastern Buddhist“ veröffentlicht hat, und fügt ein 8. Kapitel „History of Zen Buddhism from Bodhidharma to Hui-neng (Ye-no)“ (520 A. D. — 713) hinzu. RUDOLF OTTO's Autorität hat wiederholt (z. B. „Logos“ Band XIII) auf Grund dieser Darstellungen SUZUKI's auf den ungemeinen religions- und geistesgeschichtlichen Wert gerade des Zen hingewiesn, speziell aber auch für die Indologie ist diese räumige Essaysammlung von besonderer Bedeutung: sie gibt ein Bild des lebendigen reinen Dhyāna-Buddhismus, der die Dominante der Seelenführung altbuddhistischer Lehre rein von aller Vermengung mit puranischer und tantrischer Religiosität zu bieten vermag, — indische Urtendenzen vom japanischen Spiegel zurückgeworfen. Wertvoller Quellgehalt, bemerkenswertes Detail werden etwas breit im anglo-amerikanischen Popularstil geboten, der, dem Zeitschriftenessay angemessen, die Buchform auftreibt. Ein Anhang von 42 Seiten, der wichtige termini in chinesischer Originalschrift bringt, sichert samt dem Index dem Werke seinen Rang als unentbehrliches Spezialhandbuch.

Heidelberg. HEINRICH ZIMMER

W. Y. EVANS-WENTZ: *The Tibetan Book of the Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering.* Oxford University Press. London 1927. xliv, 248 S. 8⁰. Geb. 16/—.

Der bekannte Tantraforscher Sir JOHN WOODROFFE (ARTHUR AVALON) bietet ein orientierendes Vorwort. In umfangreicher Einleitung erläutert der Autor die tantrisch-buddhistische Lehre vom Tod, seinem Folgezustand und der Wiedergeburt nach ihrer theoretischen und praktischen Seite hin; als Basis dient hierzu die Quellschrift *Bardo Thödol* (*Bar-do t'os-ḥgrol* „Liberation by the Hearing of the After-Death Plane“). Das benutzte Manuskript soll 150 bis 200 Jahre alt sein, entstammt der rot(mützig)en Sekte des Lamaismus und wird nach der Tradition durch ein Dutzend Jahrhunderte mit dem berühmten *Padmasambhava* in Verbindung gebracht. Der Hauptteil des Buches — die Übersetzung — geht auf den angeführten, verstorbenen tibetischen Gelehrten (*Zla-ba-bsam-ḥgrub*)

zurück. Addenda und gute Abbildungen dienen zur Aufhellung des schwierigen Themas und seines literarischen Niederschlages wie seiner okkulten Eigenschaften. Gewissenhafter Index.

Chemnitz. REINHOLD F. G. MÜLLER

„Orientalische Bibliographie"

Die Fortführung der „Orientalischen Bibliographie" ist nunmehr gesichert, nachdem die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft die Unterstützung des altbekannten Unternehmens zugesagt hat. Sie wird im früheren Verlage (Reuther & Reichard, Berlin) und unter der früheren Leitung (L. SCHERMAN, München) erscheinen. Als Hauptmitarbeiter stehen der Redaktion der Semitist Dr. FIGULLA, Berlin und der Indogermanist Dr. WÜST, München, zur Seite; von ausländischen Berichterstattern haben Prof. W. BARTHOLD, Leningrad, Prof. F. W. THOMAS, Oxford und Prof. EDGERTON, Cambridge, U.S.A. ihre Förderung zugesagt. Die Berichterstattung wird mit dem Jahre 1926 einsetzen; die Redaktion hofft, den ersten Teil des Bandes schon dem diesjährigen Orientalisten-Kongreß in Oxford vorlegen zu können.

Totenschau

J. Estlin Carpenter, Religionshistoriker (A. T.; Indien), † 83jährig 2. Juni 1927.

Hirsch Perez Chajes, Oberrabbiner in Wien, 1902—12 Dozent in Florenz, † 51jährig 13. Dez. 1927 in Wien.

Louis Cheikho S. J., Direktor der Bibl. Orientale, Univ. St. Joseph, † 7. Dez. 1927 in Beirut.

Rudolf Otto Franke, emer. ord. Prof. für Sanskrit, † 66jährig 5. Febr. 1928 in Königsberg i/Pr.

Thomas Friedrich, ord. Prof. f. altoriental. Altertumskunde an der Univ. Innsbruck, † Nov. 1927.

Sir Walter Hillier, Sinologe, † 78jährig 1927 in Bracknell, Berkshire.

David G. Hogarth, Archäologe, Präsident d. R. Geogr. Society, † 5. Nov. 1927 in Oxford.

Bunju Nanjio, Indologe, † 79jährig 9. Nov. 1927 in Tokyo.

Ja'kūb Sarrūf, Herausgeber der Zeitschrift Muktaṭaf, † 10. Juli 1927 in Kairo.

Ernesto Schiaparelli, Direktor des ägypt. Museums in Turin, † Febr. 1928 in Turin.

William Ernest Taylor, Suaheli-Forscher, † 2. Okt. 1927 in Bath.

W. P.

Die Bibliothek der D. M. G.
bleibt von Mitte August bis Mitte September 1928
geschlossen.

ZUGANGSVERZEICHNIS
DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

Juli bis Dezember 1927.

Neue Werke

Allgemeines

16742. Schidnij Svit. — Vostočnyj Mir. — Le Monde Oriental. No. 1. — Charkiv: Vseukrainsk. Nauk. Asoc. Schodoznavstva 1927. ((T.)) Bb 894.

16743. Gosudarstvennaja Publičnaja Biblioteka v Leningrade. Serija 5: Orientalia 1. — Leningrad 1926. Bb 954.
   1. Vostočnyj Sbornik. 1. — 1926. XVI, 200 S., 3 Tf.

16744. Szentiványi Róbert: Az ABC keletkezése. — Budapest: Élet 1927. 89 S., 1 Tab. [Die Entstehung d. Alph.] ((Vf.)) Ba 1016.

16745. Ullman, B[erthold] L.: The Origin and development of the alphabet. — S. 311—328. (SA.: Amer. J. of Archaeol., Ser. 2, vol. 31, 1927.) ((R.)) Ba 1037.

16746. Marr, N.: Iz perežlvanij do-istoričeskogo naselenija Evropy, plemennych ili klassovych, v russkoj reči i toponimike. — Čeboksary: Čuvašskoe Gosud. Izd. 1926. 22 S. [Überrest vorhistor. Bevölkerung Europas in der russ. Spr. u. Top.] ((T.)) Ei 361.

16747. Jeremias, Alfred: Religionswissensch. Darstellungen f. d. Gegenwart. Heft 1, 2. — Leipzig: Hinrichs 1927. ((R.)) Ha 98.
   1. Buddhist. und theosoph. Frömmigkeit. — 1927. 44 S.
   2. Jüdische Frömmigkeit. — 1927. 62 S.

16748. Leroy, Olivier: La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme. — Paris: Geuthner 1927. 316 S., 15 Tf., 8 A. ((R.)) Oc 187.

16749. Kagarov, Evgen: Naris istoriï etnografiï. 1. — Kiivi 1926. 42 S. 4⁰. (Ukr. Akad. Nauk. Praci etnogr. komisiï.) [Mit deutschem Abriss.] ((Vf.)) Oc 176/300. 4⁰.

16750. Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit. 1. 2. — Berlin: Ges. f. d. Gesch. u. Bibliogr. d. Brauwesens 1926—27. 4⁰. ((R.)) Na 12. 4⁰.
   1. Babylonien und Ägypten. — 1926. 60 S., A.
   2. Die Völker unter babylon. Kultureinfluß. Auftreten des gehopften Bieres. — 1927. 102 S., A.

16751. Kummer, Rudolf: Aus der Geschichte des bayerischen Orienthandels. — München: Südost-V. A. Dresler 1927. 35 S., 1 Tf. ((R.)) Nh 749.

16752. Kugler, Franz Xaver: Sibyllinischer Sternkampf und Phaethon in naturgesch. Beleuchtung. — Münster: Aschendorff 1927. 56 S. (Aschendorffs zeitgem. Schriften 17.) ((R.)) P 156/25.

16753. Neugebauer, O.: Zur Entstehung des Sexagesimalsystems. — Berlin: Weidmann 1927. 55 S. Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött. Math.-phys. Kl., N. F. 13. 1.) ((Vf.)) P 225/5.

16754. Levitskij, V[olodymyr] F[avstovič]: Očerki istorii chozajstvennogo byta narodov drevnego vostoka. Babilonija. Egipet. — Char'kov: „Ukr. Ėkonomist" 1926. 103 S. (Vseukr. Naučn. Asoc. Vostokoved.) ((T.)) Na 185.

Ägypten, Alter Orient.

16755. Harris, [James] Rendel: Traces of ancient Egypt in the Mediterranean. — Cambridge: Heffer 1927. 23 S. (Woodbrooke Essays. 1.) Nb 68. §

16756. Mahler, Ed[uard]: Über Religion und Totenkult der alten Ägypter. — S. 25—242. (SA. Völkerkunde, Wien, 1926.) ((Vf.)) Hb 48.

16757. Mahler, Ed.: Tutankhámon és kora. — S. 53—63. (SA.: Gróf Klebelsberg Kuno-Emlékkönyv 1925.) [T. u. s. Zeit.] ((Vf.)) Nb 132/20.

16758. Mahler, Ed.: Egyptian antiquities in the Hungarian National Museum of Budapest. — S. 39—58, 2 Tf. 4⁰. (SA.: Bull. Inst. Frç. d'arch. or. 27.) ((Vf.)) Qb 65. 4⁰.

16759. Neugebauer, O.: Die Grundlagen der ägypt. Bruchrechnung. — Berlin: Springer 1926. 45 S., 8 Tf. 4⁰. ((Vf.)) P 225. 4⁰.

16760. Schapiro, Nachman: Altsemitische Feldzeichen. Wien, phil. Diss. o. O. u. J. VIII, 183 Bl. [Maschinenschr.] 4⁰ (2⁰). ((Vf.)) Nc 209. 4⁰.

16761. Nötscher, Friedrich: Ellil in Sumer und Akkad. — Hannover: Lafaire 1927. 110 S., 2 Tf. ((R.)) Hb 375.

16762. Kleinasiatische Forschungen. Hrsg. v. Ferd. Sommer u. Hans Ehelolf. Bd. 1. — Weimar: Böhlau 1927. ((T.)) Bb 646.

16763. Harris, J. Rendel: Further Traces of Hittite migration. — Manchester: Un. Pr. 1927. 22 S. (SA.: Bull. John Rylands Libr. Vol. 11.) Nc 59. §

16764. Hausknecht, Louis: A propos d'inscriptions Lydiennes. — S. 267—272. (SA.: Eos. 30, 1927.) Tk 805.

Aramäisch, Punisch

16765. Jensen, P[eter]: Der aramäische Beschwörungstext in spätbabylon. Keilschrift. Textes cunéiformes VI Nr. 58. Umschrift u. Übers. Vorl. Mitteilung. — Marburg: Ad. Ebel 1926. 7 S. Dc 365. §

16766. Margoliouth, J(essie) P(ayne): Suppl. to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith. — Oxford: Clarendon Pr. 1927. XIX, 345 S. ((Verl.)) Dc 1571. 4⁰.

16767. The History of Yaballaha III ... Transl. from the Syriac and annot. by James A. Montgomery. — New York: Columbia Un. Pr. 1927. 82 S. (Records of civilization [8.].) ((R.)) Dc 2146.

16768. Levi Della Vida, Giorgio: Le iscrizioni neopuniche della Tripolitania. — Roma, Milano: Soc. ed. d'arte ill. 1927. 26 S., 15 A. (SA.: Libya, anno 2.) ((Vf.)) Di 148.

Hebräisch, Judentum

16769. Alttestamentliche Abhandlungen. — Münster: Aschendorff. ((R.)) Ic 131.
10. 5/6. Das zweite Buch der Machabäer. Übers. u. erkl. von Constantin Gutberlet. — 1927. 219 S.

11. 1. Haefeli, Leo: Die Peschitta des A. T. mit Rücks. auf ihre textkrit. Bearb. u. Herausgabe. — 1927. XI, 121 S.

16770. Glueck, Nelson: Das Wort ḥesed im alttest. Sprachgebrauche als menschl. Verhaltungsweise in prof. u. relig. Bedeutung. — Jena, phil. Diss. 1927. VIII, 36 S. Dh 1430.

16771. Storr, Rupert: Das Frömmigkeitsideal der Propheten. — Münster: Aschendorff 1926. 58 S. (Bibl. Zeitfragen. Folge 12, H. 3/4.) Id 366.

16772. Praetorius, Franz: Nachträge und Verbesserungen zu Deutero-Jesaias. — Halle: Niemeyer 1927. 57 S. ((C. Brockelmann.)) Id 1040a.

16773. Bulmerincq, Alexander von: Der Prophet Maleachi. Bd. 1. — Dorpat 1926. ((R.)) Ic 1118.

1. Einl. in d. Buch d. Propheten Maleachi. — 1926. XXXVI, 512 S. (SA.: Acta et Comm. Univ. Dorp.)

16774. Lewy, Julius: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. — Giessen: Töpelmann 1927. 32 S. ((R.)) Nd 356/320.

16775. Pedersen, Johs.: Israel, its life and culture. 1—2. — London: Oxf. Un. Pr.; Copenhagen: Pio (1926). X, 578 S. ((UB. Halle.)) Hb 1412.

16776. Veröffentlichungen der Akad. f. d. Wiss. d. Judentums. Talmud. Sektion. Bd. 3. — Berlin: Akademie-V. 1927. Ah 401.

3. Albeck, Chanoch: Untersuchungen über die halakischen Midraschim. 1927. X, 163 S. ((R.))

16777. Veröffentlichungen der Oberrabbiner Dr. H. P. Chajes-Preisstiftung an d. Israelit.-theolog. Lehranstalt in Wien. Bd. 1. — Wien 1926. ((I. T. L.)) Ah 2352.

1. Zimmels, H. J.: Beitr. z. Gesch. d. Juden in Deutschland im 13. Jh. insbes. auf Grund d. Gutachten des R. Meïr Rothenburg. — 1926. VIII, 137 S.

16778. Segal, M. H.: A Grammar of Mishnaic Hebrew. — Oxford: Clarendon Pr. 1927. XLIII, 248 S. ((Verl.)) Dh 1118/50.

16779. Gottheil, Richard and William H. Worrell: Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection. — New York, London: Macmillan 1927. XXXI, 273 S., 52 Tf. 4⁰. (Univ. of Michigan Studies. Humanistic Series. 13.) ((R.)) Dh 1652. 4⁰.

16780. Rabbinische Übungstexte. Heft 1. — Gießen: Töpelmann 1927. Dh 1767.

1. Qimchi, David: Der Komm. zum Proph. Nahum, hrsg. v. Walter Windfuhr. — 1927. 16 S. ((Hrsg.))

16781. Kahle, Paul E.: Zu Talmud, Maimonides und Schulchan Aruch. Ein gerichtl. Gutachten zur Sache Dr. Holländer-Berlin gegen Theodor Fritsch-Leipzig. — (Berlin [1927]). 14 S. 4⁰. ((Central-Verein.)) Dh 7306. 4⁰.

16782. Levy, Raphael: The astrological works of Abraham Ibn Ezra. A liter. and linguistic study with spec. ref. to the Old French transl. of Hagin. — Baltimore, Md.: Johns Hopkins Pr.; Paris: Presses Universit. 1927. V, 172 S. (The Johns Hopkins Studies in Romance liter. and lang. 8.) Dh 5035. §

16783. Ibn Ezra, Mōšē b. Ja'qōb: sēfer Šīrat Jiśra'ēl. Meturgām le-'ibrīt 'im mābō we-hē'ārōt me'ēt Ben-Ṣijōn Halper. — Leipzig: Sztybel 5684 [1924]. 213 S. ((Or. Sem.)) Dh 5050.

16784. Hat-Teqūfā. 1—23. Warschau: Sztybel 5678 [1918] — 5685 [1925, Ausg. 1927]. ((Or. Sem.)) Dh 3029.

16785. Bialik, Ḥ[ajjim] N[aḥmān]: Ketābīm u-mibḥār targūmāw 1.—6. — Berlin: Ḥōbebē haš-šīrā hā-'ibrīt 5683 [1923]. ((Or. Sem.)) Dhe 2900.

1. Šīrīm. — 2. Sippūrīm, dibrē safrūt. — 3. Targūm Don Quichote. 4. Targūm Wilhelm Tell.

16786. Brener, J[ōsēf] Ḥ[ajjīm]: Qol ketābē. 1.—5. — Warschau: Sztybel (1924—26). Dhe 3500.

16787. Luzzatto, Šemū'ēl Dāwīd: Meḥqerē haj-jahadūt. 1, 2. — Warschau: Ṣefīrā 5673 [1913]. Dhe 12940.

16788. Luzzatto, Šemū'ēl Dāwīd: Kinnōr nā'īm. — Warschau: Ṣefīrā 5673 [1913]. 529 S. Dhe 12941.

16789. Mendale Mokēr Sefārīm: Qol ketābē. 1.—7. — Berlin: Mōrījā 5682 [1922]. [hebr. Schriften.] Dhe 13250.

16790. Herschberg, A. Š.: Ḥajjē hat-tarbūt be-Jiśra'ēl bi-teqūfat ham-mišnā we-hat-talmūd. 1. — Warschau: Sztybel 5684 [1924]. Dhi 8800.
1. Hā-'ereṣ we-ta'asījjat hā-'ereṣ. — 5684. XI, 328 S.

16791. Klausner, Jōsēf: hā-Ra'jōn ham-mešīḥī be-Jiśra'ēl mē-re'šītō we-'ad ḥatīmat-ham-mišnā. Hōṣā'ā 2. — Jerusalem 5687. 345 S. (Sifrijjā hisṭōrīt-pilolōgīt.) ((T.)) Dhi 11620.

16792. Perles, F[elix]: Mahū lānū madda' ham-miqrā? Harṣā'at-hap-petiḥā. — Jerusalem 5687 [1927]. 22 S. ((Vf.)) Dhi 16615.

16793. Rapoport, Šelōmō Jehūdā: Tōlādōt. 1, 2. — Warschau: Ṣefīrā 5673 [1913]. Dhi 18700.
(1. Nātān ba'al he-'arūk; Sa'ādjā Gā'ōn; Hāj Gā'ōn; 'El'āzār haq-Qālīr. 2. Ḥanan'ēl; Nissīm; Ḥefeṣ b. Jaṣlīaḥ.)

16794. Rapoport, Šelōmō Jehūdā Leb Qohen, ⟨Šīr⟩: s. 'Ērek millīn 'al sēder A"B 1, 2. — Warschau: Ṣefīrā 5674 [1914]. Dhe 18702.

16795. Der Jude. Eine Monatsschrift. Hrsg.: Martin Buber. Jg. 1.—8. — Berlin, Wien: Löwit 1916—24. Ah 2615. §

16796. Kongresszeitung. Organ des XIV. Zionisten-Kongresses. Nr. 1—12. Wien 1925. ((Or. Sem.)) Ah 310. gr. 2⁰.

16797. Jüdische Rundschau. Jg. 30, Nr. 44—103; 31; 32. — Berlin 1925—27. ((Or. Sem.)) Ah 2725. gr. 2⁰.

16798. Misḥār we-ta'asijja. — Mischar w'taasia. Halbmonatsschrift für Palästinawirtschaft. Jg. 4, 5. — Tel-Aviv 1926—27. 4⁰. Dh 2965. 4⁰. §

16799. Palestine Directory & Handbook. Ed. by Isaiah Pevsner. [1.] — Tel-Aviv; Mischar w'Taasia 1926. Getr. Pag. Nd 415. §

16800. Jüdische Siedlung und Wirtschaft. 1. — Berlin: Philo-V. 1927. K 284.
1. Wiener, Alfred: Kritische Reise durch Palästina. — 1927. 156 S., 13 Kt. u. Z. ((R.))

Arabisch, Islam

16801. Gairdner, W. H. T.: Egyptian colloquial Arabic. A conversation grammar. 2. ed. rev. — London: Oxf. Un. Pr. 1926. XIV, 208 S. (The Amer. Univ. at Cairo. Or. Studies.) De . §

16802. Mingana, Alphonse: Syriac influence on the style of the Kur'ân. — Manchester: Univ. Pr. 1927. 24 S. (SA.: Bull. of the John Rylands Libr. Vol. 11.) De 1742. §

16803. The Holy Qur-án. containing the Arabic text with. engl. transl. and comm. by Maulvi Mohammad Ali. 2. ed — Lahore: Ahmadiyya Anjuman-i-Ishâat-i-Islam 1920. CXIV, 1275 S. ((Verl.)) De 1857.

16804. al-Ǧaṣṣāṣ ar-Rāzī, Abū Bakr A. b. 'Alī: k. Aḥkām al-Qur'ān. 1.—3. — Qosṭanṭinijje 1335—38: el-Ewqāf ül-islāmijje. 4⁰. De 1954. 4⁰. §

16805. al-Išbīlī, M.: Aḥkām al-Qur'ān. [Hrsg.:] Ibr. b. Ḥ. al-Fajjūmī. 1. 2. — Kairo 1331: Sa'āda. 4⁰. De 1986. 4⁰.

16806. Abū Ḥajjān: at-Tafsīr al-kabīr al-musammā bi'l-Baḥr al-muḥīṭ. — [a. R.: ders.:] an-Nahr al-mādd. — A. Ibn Maktūm: ad-Durar al-laqīṭ min al-Baḥr al-muḥīṭ. [Hrsg.] M. Ismā'īl ad-Dīb. 1.—8. — Kairo 1328: Sa'āda. 4⁰. De 2795. 4⁰.

16807. al-Baiḍāwī. — Ǧamāl-ad-dīn 'Abd-ar-raḥmān b. al Ḥ. al-Isnawī: Nihājat as-su'ūl fī šarḥ Minhāǧ al-uṣūl. [&] Muḥammad Baḫīt al-Muṭī'ī: Sullam al-wuṣūl li-šarḥ Nihājat as-su'ūl. 1—4. — Kairo 1343: Salafijja. De 3738. §

16808. al-Ǧāḥiẓ: k. at-Tāǧ fī aḫlāq al-mulūk. — Djâḥiẓ. Le Livre de la couronne. Texte arabe p. p. Ahmed Zéki Pacha. — Le Caire 1914: Impr. Nat. 83, 266, XIV S. 4⁰. De 4882/100. 4⁰. §

16809. al-Ġazzālī: Kīmijā as-sa'āda; wa-j.: ar-Risāla al-Ladunijja. Ṭab'a 2. Kairo 1343: Sa'āda. 51 S. De 4988. §

16810. al-Ġazzālī: k. al-Arba'īn fī uṣūl ad-dīn (Ǧawāhir al-Qur'ān, [Ausz.]). Ṭab'a 2. — Kairo 1344: 'Arabijja. 320 S. De 4998. §

16811. al-Ǧurǧānī, 'Abd-al-qāhir: Asrār al-balāġa fī 'ilm al-bajān. [Hrsg.:] M. Rašīd Riḍā. Ṭāb'a 2. — Kairo 1344/1925: Manār. 4, 368 S. De 5064. §

16812. Ḫalīl al-Ǧundī. — M. b. M. al-Ḫaṭṭāb: Mawāhib al-ǧalīl li-šarḥ Muḫtaṣar Abī Ḍijā Sīdī Ḫalīl. — [a. R.:] Sīdī M. b. Jū. al-Mauwāq: at-Tāǧ wa'l-iklīl li-Muḫtaṣar Ḫalīl. 1.—6. — Kairo 1328: Sa'āda. 4⁰. De 5202. 4⁰.

16813. Ibn Fāris, A.: aṣ-Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa wa-sunan al-'arab fī kalāmihā. — Kairo 1328/1910: Salafijja 5, 20, 245 S. De 6261. §

16814. Ibn al-Ǧauzī: Manāqib Baġdād. [Hrsg.:] M. Baḥǧa al-Aṯarī al-Baġdādī. — Baġdād 1342: Dār-as-salām. 37, 10 S. De 6282. §

16815. Ibn-al-Ǧauzī: Ta'rīḫ 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb. — Kairo o. J.: at-Taufīq al-adabijja. 4, 256 S. De 6283. §

16816. Ibn Ǧinnī: 3 rasā'il: al-muqtaḍab min kalām al-'Arab; Mā jaḥtāǧ ilaihi al-kātib; 'Uqūd al-hamz wa-ḫawāṣṣ amṯilat al-fi'l. — Kairo: Fāris al-Kīlānī 1343/1924. 52 S. De 6298. §

16817. Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: al-Iṣāba fī tamjīz aṣ-ṣaḥāba. — [a. R.] Ibn 'Abd-al-barr: al-Istī'āb fī asmā al-aṣḥāb. [Hrsg.:] Ibr. b. Ḥ. al-Fajjūmī. 1.—4. — Kairo 1328: Sa'āda. 4⁰. De 6335. 4⁰.

16818. Ibn al-Ḥāǧib. — A. b. Ḥu. Zainīzāda: I'rāb al-Kāfija. — Qosṭanṭinijje 1200 [1786]. 748 S. De 6374.

16819. Dedering, Sven: Aus dem kitāb Fatḥ al-bāb fī-kunā wa-l-alkāb des Abū 'Abdallāh Muḥ. b. Isḥāq *b. Manda* al-Iṣbahānī. — Uppsala, phil. Diss. 1927. VIII, 55, 48 S. ((UB. Uppsala.)) De 6748.

16820. Ibn al-Marzubān, M. b. Ḫalaf: k. Faḍl al-kilāb 'alā kaṯīr mimman labis aṯ-ṯijāb. — Kairo: Ibr. Jūsuf 1341. 32 S. De 6764. §

16821. Ibn al-Mu'tazz: Fuṣūl al-tamāṯil fī tabāšīr as-surūr. — Kairo 1344/1925: 'Arabijja. 112 S. De 6813. §

16822. Ibn Rašīq al-Qairawānī: Qurāḍat aḏ-ḏahab. — Kairo 1344/1926 Nahḍa. 59 S. De 6885. §

16823. Ibn Rašīq al-Qairawānī: al-'Umda fī ṣinā'at as-ši'r wa-naqdihi. [Hrsg.:] Muḥ. Badr-ad-dīn an-Na'sānī al-Ḥalabī. 1. 2. Ṭab'a 1. — Kairo 1320/1908: Sa'āda. De 6986. §

16824. [Ibn Rušd] Averroès: La Bidaya, manuel de l'interprète des lois et traité complet du juriste [Ausz., franz.] Du Mariage et de sa dissolution. Trad. p. Ahmed *Laïmèche*. — Alger 1926: La Typo-Litho. 311 S. De 6901. §

16825. Paret, Rudi: FrühArabische Liebesgeschichten. Ein Beitr. z. vgl. Literaturgesch. — Bern: B. Haupt 1927. 70 S. (Sprache u. Dichtung. 40.) [Ibn as-Sarrāǧ: Maṣāriʿ al-ʿuššāq.] ((Vf.)) De 7060.

16826. Ibn Taimijja, ʿAbd-as-salām. — M. b. ʿAlī aš-Šaukānī: Nail al-auṭār šarḥ Muntaqā' al-aḫbār. 1.—9. — Kairo: Munīrijja 1344. De 7218/5. §

16827. Ibn Taimijja: k. Minhāǧ as-sunna an-nabawijja fī naqḍ kalām aš-Šīʿa wa 'l-Qadrijjā. [a. R.:] Bajān muwāfaqat ṣarīḥ al-maʿqūl li-ṣaḥīḥ al-manqūl. 1.—4. — Kairo 1321—22: Amīrijja. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 7221. 4⁰.

16828. Ibn Taimijja: Īḍāḥ ad-dalāla fī ʿumūm ar-risāla. Kairo: Munīrijja 1343. 56 S. De 7222. §

16829. Ibn Taimijja: Tafsīr sūrat an-nūr. — Kairo: Munīrijja 1343. 131 S. De 7223. §

16830. Hartmann, Richard: Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Ṭūlūn. — Berlin: Dt. Verlagsges. f. Pol. u. Gesch. 1926. S. 87—170, 1 Tf. (Schriften d. Königsb. Gel. Ges. Geisteswiss. Kl. J. 3, H. 2.) ((Vf.)) De 7259.

16831. an-Nasafī, ʿUmar. — At-Taftazānī: Šarḥ ʿalā 'l-ʿAqā'id. [m. d. Komm. d. Ḫajālī u. d. Subkomm. d. ʿAbd-al-ḥakīm. — a. R.:] al-Isfarā'inī: Ḥāšija ʿalā šarḥ al-ʿAqā'id. — Kairo 1332: Azharijja. 504 S. De 9236/60. §

16832. aš-Šaʿrānī: Minaḥ al-minna fī 't-tamassuk bi'š-šarīʿa wa's-sunna. — Kairo o. J.: Raḥmānijja. 112 S. De 10317/80. §

16833. aṭ-Ṭaḥāwī. — Das kitāb adkār al-ḥuqūq war-ruhūn aus dem al-ǧāmiʿ al-kabīr fiš-šurūṭ des abū Ǧaʿfar Aḥmad ibn Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwī hrsg. v. Joseph *Schacht*. — Heidelberg: Winter 1927. VIII, 42 S. (Sber. d. Heidelb. Akad. Phil.-hist. Kl. 1926/27. Abh. 4.) ((Hrsg.)) De 10768.

16834. al-Ušnāndānī: Maʿānī aš-šiʿr; riwājat M. b. al-Ḥ. b. Duraid al-Azdī. — Dimašq 1340/1922: Taraqqī. 208 S. De 11555. §

16835. ʿAbd-al-ḥafīẓ [Mulay Hafid] wa ʿAbd-al-ʿazīz [Sultane v. Marokko]: as-Sabk al-ʿaǧīb li-maʿānī ḥurūf muġnī al-labīb. — [a. R.] M. al-Aǧṣaf b. Šaiḫ Aḥmad: šarḥ al-manẓūma. — ʿAlī b. Mubārak al-Idrīsī: Ḥāšijat Fatḥ aṣ-ṣamad ʿalā šarḥ . . . [Hrsg.] M. b. M. al-Bilbaisī. 1. 2. — Kairo 1325: Amīrijja. 4⁰. De 2528. 4⁰.

16836. Adab al-ʿaṣr fī šuʿarā aš-Ša'm wa'l-ʿIrāq wa-Miṣr. [Hrsg.:] Saʿd Miḫā'īl. — Kairo o. J.: ʿUmrān. 292 S. m. B. De 2418. §

16837. Ḥusain, Ṭāhā: Qādat al-fikr. — Kairo: Idārat al-Hilāl 1925. 132 S. De 5602/40. §

16838. al-Manfalūṭī, Muṣṭafa Luṭfī: al-Adabijjāt al-ʿaṣrijja wa-hija maǧmūʿat maqalāt muḫtāra. [Hrsg.:] Muḥ. Muḥ. Zakī-ad-dīn. — Kairo o. J.: Saʿāda. 143 S., 1 B. De 8360/20. §

16839. al-Manfalūṭī: al-ʿAbarāt, maǧmūʿat riwājāt . . . 1. Ṭabʿa 4. — Kairo 1922: Raḥmānijja. 310 S. De 8360/25. §

16840. al-Manfalūṭī: al-Intiqām. Ṭabʿa 2. — Kairo 1923: Raḥmānijja. 31 S. De 8360/30. §

16841. Milḥas, Rušdī aṣ-Ṣāliḥ: Sīrat al-amīr M. b. ʿAbd-al-karīm [Abdelkrim] al-Ḫaṭṭābī. — Kairo: as-Salafijja 1343. 92 S., 1 B., 1 Ktsk. De 8600. §

16842. Šauqī, Aḥmad. — aš-Šauqijjāt, al-ǧuz' 1. ([Einl.]: Muḥ. Ḥusain Haikal.) — Kairo o. J.: Miṣr. 16, 376 S. De 10342. §

16843. Šauqī, Aḥmad. — al-Muḫtār min šiʿr amīr aš šuʿarā A. Š. Iḫtārahu adīb Miṣrī. — Kairo: Ḥusain Ḥasanain o. J. 207 S., 1 B. De 10342/10. §

16844. Šauqī, Aḥmad: Karmat Ibn Hāni', mağmū'at qaṣā'id. [Hrsg.:] Taufīq ar-Rāfi'ī. — Kairo 1341/1923: Raḥmānijja. 48 S. De 10342/12. §

16845. Zuruklī, Ḫair-ad-dīn: al-A'lām, qāmūs tarāğīm li-ašhar ar-riğāl wa'n-nisā' min al-'arab wa'l-musta'ribīn fī'l-ğāhilijja wa'l-Islām wa'l-aṣr al-ḥāḍir, al-ğuz' 1. — Kairo 1345/1927 'Arabijja. De 12415. §

16846. Revue des étūdes islamiques. (Dir.: Louis Massignon.) 1. — Paris: Geuthner 1927. ((Notgem.)) Ne 10/12.
[Forts. der RMM., die mit Bd. 65/66 = Index abgeschlossen ist.]

16847. Richter, Julius: Der Islam als Religion. — Leipzig: Quelle & Meyer 1927. 158 S. (Wiss. u. Bildg. 239.) ((R.)) Hb 966.

16848. Bauer, H.: Die Lüge im Islam. — S. 73—84. (SA.: Die Lüge, hrsg. v. Otto Lipmann u. Paul Plaut. Leipzig: J. A. Barth 1927.) Hb 681.

16849. Schmidt, A. E.: Iz istorii sunnitsko-šiitskich otnošenij. (Zur Gesch. d. sunnit.-schiit. Beziehungen.) — Taškent 1927. 41 S. (Na rabot Vost. Fak. Sr.-Az. Gos. Univ.) ((Vf.)) Hb 989/210.

16850. L'Islam et la politique contemporaine. Conférences [par] Maréchal Lyautey, Gaudefroy-Demombynes [usw.]. — Paris: Alcan 1927. 176 S. ((Or. Sem.)) Ne 265.

16851. Vries, Levie de: Een hypermodern geluid in de wereld van den Islām. Leiden, proefschr., letteren. — Leiden: Brill 1926. 85, 4 S. ((R.)) Ne 570.

16852. Wellhausen, J.: The Arab Kingdom and its fall. Transl. by Margaret Graham Weir. — Calcutta: Univ. 1927. XVII, 592 S. ((R.)) Ne 601.

16853. Young, George: Egypt. — London: Benn 1927. 352 S. (The Modern World. 9.) Ne 660.

16854. Sudan Almanac. [3.] 1928. — London: HMSO. [1927.] 120 S., 1 Kt. Ne 506.

16855. Vigor di vita in Tripolitania <1. luglio 1925—31. dic. 1926.> — Tripoli: Uff. Studi e propag. del Gov. d. Tr. 1927. 188 S., Tfn. ((T.: Min. d. Col.)) Ob 1049.

16856. Heffening, W.: Die Entstehung der Kapitulationen in den islam. Staaten. — S. 97—107. (SA.: Schmollers Jahrbuch. 51, 1927.) ((Vf.)) K 414.

Indischer Kulturkreis

16857. Indian Art and Letters. 1.1; 2; N. S. 1. — London: India Soc. 1925—27. Eb 802. §

16858. Beiträge zur ind. Sprachwiss. u. Religionsgeschichte. Hrsg. v. J. W. Hauer. Heft 1, 2. — Stuttgart: W. Kohlhammer 1927. Eb 832.
1. Hauer, J. W.: Das Laṅkāvatāra-Sūtra u. das Sāṃkhya. <Eine vorl. Skizze.> — 1927. 17 S. ((R.))
2. Hauer, J. W.: Die Dhāraṇī im nördl. Buddhismus u. ihre Parallelen in d. sog. Mithraslithurgie. — 1927. 25 S.

16859. Suddha Dharma Mandala's Series. 7. 8. — Madras: S. Dh. M. Vidyalaya 1922—24. Eb 1305/120.
7, 8. sri-Bhagavad-Geeta with the comm. of sri-Hamsa-Yogin. Ed. by K. T. Sreenivasachariar. Vol. 1, 2.1. — 1922—24.

16860. Lele, B. C.: Some Atharvanic portions in the Gṛhya-Sūtras. — Bonn, phil. Diss. 1927. 62 S. ((Vf.)) Eb 1407.

16861. Spitzer, Moritz: Begriffsuntersuchungen zum Nyāyabhāṣya. — Kiel, phil. Diss. — Kiel 1926. 88 S. ((F. O. Schrader.)) Eb 2673.

16862. Gadādhara-bhaṭṭācārya: Vyutpattivādaḥ, Jayadeva-Miśra-Maithila-v. Jayā-nāmnī-ṭ. alaṃkṛtaḥ, tad-ātmajena śrī-Umeśa-Miśreṇa prak. — Kāśyām 1927: Vidyāvilāsa-y. 2, 265 S. Eb 2630.

16863. Appayadīkṣita: Nyāyarakṣāmaṇiḥ, Brahmasūtra-prathamādhyāya-vyākhyā. [Hrsg.] P. Gaṇapati-śāstrin. — Kumbhaghoṇa: Śrī-vidyā m. (1906). 8, 365 S. ((Or. Sem.)) Eb 2233/400.

16864. Śaṅkara. — The Works of Sri Sankaracharya. (Ed. by T. K. Balasubrahmanyam.) Vol. 1—20. — Srirangam: Sri Vani Vilas Pr. 1910—[13]. ((Or. Sem.)) Eb 3451.

16865. Śivābhinavanṛsiṃha-Bhāratī-svāmin, Saccidānanda: Bhaktisudhātaraṅgiṇī. — The Works of ..., late Jagadguru of Sringeri. (Pref.: T. K. Balasubrahmanyam.) — Srirangam: Sri Vani Vilas Pr. 1913. XXX, 8, 553 S., 13 Taf. ((Or. Sem.)) Eb 3468/250.

16866. Candraśekhara Bhāratīsvāmin, Śṛṅgerī-Jagadguru: Stotrāṇi. — Srirangam: Sri Vani Vilas Pr. [ca. 1910]. 99 S. ((Or. Sem.)) Eb 2482.

16867. Basava, Rāja of Keladi: Śivatattvaratnākara. Ed. by B. Rama Rau and Vidwan P. Sundara Sastriar. — Madras: B. M. Nath 1923—27. III, 44, 465 S. Eb 2278. §

16868. Baer, Emil: Pratyabhijñā-hridaya. Das Geheimnis des Wiedererkennens. (Vf.: Rājānaka Kṣemarāja.) E. neuauflebende Heilslehre d. ind. Mittelalters. Aus d. Skr. übers., eingel. u. m. Anm. vers. — Zürich, phil. I, Diss. — Zürich 1926. IX, 111 S. Eb 3066/450.

16869. Weckerling, [Adolf]: Suśruta. — 15 S. (SA.: Die Medizin. Welt, Jg. 1, Nr. 33, 17. Sept. 1927.) ((Vf.)) Eb 3536/100.

16870. Mārkaṇḍeya-purāṇa, Devī-māhātmya. — Vidarbhasantaśiromaṇi śrī Uttamaśloka viracit Prākṛta-Saptaśatī. Mūḷ saṃskṛt ślok, ṭīkā, arthabodhak ṭīpā va śrī. aṇe yāṃcī prastāvanā, vagaire sah. (Prakāśak: Ve. Reṇukādās Rājeśvar Ayācit va Sarvottam Raghunāth Pāṇḍe.) — (Umarkheḍ, Berar) ś. 1846/1924. 50, 414 S., 3 Tf. [Sanskrit-Text mit Marāṭhī-Komm. d. 18. Jh.] ((S. R. Pāṇḍe.)) Eb 3192.

16871. Mūka: Āryā-śatakam; Pādāravinda-ś.; Stuti-ś.; Kaṭākṣa-ś.; Mandasmita-ś. — Srirangam: Sri Vani Vilas Pr. 1911. ((Or. Sem.)) Eb 3219.

16972. Nīlakaṇṭha-dīkṣita: Minor poems. — Srirangam: Sri Vani Vilas Pr. 1911. 138 S. ((Or. Sem.)) Eb 3268.

16873. Sukumāra Kavi: Śrī-Kṛṣṇavilāsa-kāvyam, Rāmapāṇivāda-vir. Vilāsiny-ā. vy. sametam. Sarga 1—4. 2. ed. rev. a. ed. by K. S. Ganapaty Sastry. — Palghat: R. Subrahmanya Vadhiar 1923. ((Or. Sem.)) Eb 3530/100.

16874. Schubring, Walther: Die Jainas. — Tübingen: Mohr 1927. 33 S. (Religionsgesch. Lesebuch. 2. Aufl. 7.) ((Or. Sem.)) Eb 4648.

16875. Jaina-sāhitya-saṃśodhaka-granthamālā. 7. — Ahmedabad: Jaina-sāhitya-saṃśodhaka-samiti 1926. Eb 1293.

7. Jinabhadra-gaṇi: Jītakalpasūtram, Candrasūri-sandṛbdha-Viṣamapada-vyākhyā-vibhūṣita-Siddhasena-gaṇi-kṛta-Bṛhaccūrṇi-samanvitam. — [Hrsg.:] Muni Jina Vijaya. — 1926. 20, VIII, 60 S. ((E. Leumann.))

16876. Ekonapañcāśat-prakaraṇamayaḥ Prakaraṇasamuccayaḥ. — Indore: Jaina-bandhu 1923. 129 S. qu. 4⁰. [Skr. u. Pkr.] Eb 2085. (Vff.: Cakreśvara-sūri, Jayaśekhara, Padmavijaya, Municandrācārya, Ratnasiṃha, Vardhamāna-sūri, Vādideva-sūri, Vijayavimala.)

16877. Hari: Karpūraprakāraḥ, Jinasāgarasūri-viracita-ṭīkayā saṃvalitaḥ. — Bhāvnagar, Bombay: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā 1919. 10, 271 Bl. qu. 8⁰. Eb 2695.

16878. Haribhadra: Ṣaḍdarśanasamuccaya. — [2.] Yaśovijaya: Jñānasāraprakaraṇa. — [3.] Rājaśekhara-sūri: Ṣaḍdarśanasamuccaya. — [4.] Haribhadra: Aṣṭakāni. — 1918. 3, 13, 8 Bl. qu. 4⁰. Eb 2695/105.

16879. Haribhadra: Hiṃsāṣṭakaṃ sāvacūrṇikam; Sarvajñasiddhi-prakaraṇam. — Yaśovijaya: Aindra-stutayaḥ. — Indore: Jainabandhu 1924. 8, 14, 7—34, qu. 4⁰. Eb 2695/140.

16880. Hemacandra: Yogaśāstram, svopajña-vivaraṇa-sahitam. — Bhāvnagar, Bombay: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā 1926. 9, 396 Bl. qu. 8⁰. Eb 2712.

16881. Hemacandra: Pariśiṣṭaparva. — Bhāvnagar, Bombay: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā (1912). 2, 8, 117 Bl. qu. 8⁰. Eb 2713.

16882. Jinabhadra: Bṛhatkṣetrasamāsaḥ, Malayagiri-sūtritayā vivṛtyopetaḥ. — Bhāvnagar, Bombay: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā (1921). 3, 269 Bl. qu. 8⁰. Eb 2788.

16883. Siddhasena-Divākara: Vardhamāna-dvātriṃśikā, Udayasāgarasūri-kṛta-ṭīkā-saṃyuktā [nebst Guj.-Komm.]. — Bhāvnagar, Bombay: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā 1903. 60 S. Eb 3466.

16884. Vardhamānasūri: Vāsupūjya-carita. ([Ed. by] Ambrogio Ballini.) — Bhāvnagar: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā (1910). 8, 7, 471 S. Eb 3685.

16885. Vijayalakṣmīsūri: Upadeśaprāsāda, vibhāga 3, 4. — Bhāvnagar: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā 1921—23. qu. 8⁰. Eb 3720.

16886. Vinayavijaya: Haima-laghuprakriyā. — Bhāvnagar, Bombay: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā 1918. 6, 311 S. Eb 2707.

16887. Candraprabha: Vijayacanda-kevalī-caritra, aṣṭaprakārī-pūjā-uparaāṭha-dṛṣṭānta-yukta. — Bhāvnagar, Bombay: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā (1906). 1, 45 Bl. qu. 8⁰. [Prākrit.] Eb 4659.

16888. Dhanapāla: (Ṛṣabha-)pañcāśikā avacūri-arthayukta; Aṣṭāpadakalpaḥ; Girinārakalpaḥ; Sammetaśikharakalpaḥ. Gujarātī-arthayukta. — Bhāvnagar: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā (1913). 7, 54 S. Eb 4666.

16889. Ratnaśekhara: Saṃbodhasattarī, śabdārtha-sahit. Āvṛtti 2. — Bhāvnagar: Jaina-dharmaprasāraka-sabhā (1923). 10, 70 S. Eb 4723.

16890. Kundakunda. — Śītal Prasād, Jainadharmabhūṣaṇa: Pravacanasāra-ṭīkā. 1.—3. — Surat: Mūlcand Kisandās Kāpaḍiyā 2450—52 (1923—26). [Prākrit-Verse m. Skr.-Übers. u. Hindi-Komm.] Eb 4726. §

16891. Kundakunda: Niyamasāra, Padmaprabha-Maladhārideva-racit Tātparyavṛtti aur Śītal-Prasād-jī kṛt hindī-bhāṣā-ṭīkāsahit. — Bambaī: Jain-granth-ratnākar 1926. 3, 3, 4, 3, 160, 223 S. Eb 4726/15.

16892. Kundakunda. — Śītal-Prasād: Samayasāra-ṭīkā. — Sūrat: Jainmitra (1919). 11, 342, 2 S. Eb 4726/155.

16893. Mehta, Makanji J.: The Shatrunjaya dispute. — Bombay: Jain Swetamber Conf. 1926. II, 55 S. ((J. S. C.)) Hb 2739.

16894. Shri Jaina Shvetambara Conference. Special session, Bombay. The presid. address del. by Bahadursingji Singhi. — Bombay 1926. 23 S. Hb 2732.

16895. Jains and Palitana. Being the reprint of articles . . . With a foreword by M[akanji] J. Mehta. — Bombay: Jain Swetamber Conf. 1926. 30 S. Hb 2732/15.

16896. Chatterji, Suniti Kumar: Bengali self-taught. — London: Marlborough 1927. XII, 199 S. Fbf .

16897. Deb, Avadhūt Jñānānand: Jātidarpan bā nityadarśan. — Calcutta-Manoharpur: Mahānirvāṇa Maṭh 1330 [1924]. 7, 468 S., 1 B. [Kastenfrage. — Bengālī.] Ebf .

16898. Ramaswamy Sastri, K. S.: Rabindranath Tagore: poet, patriot, philosopher. — Srirangam: Sri Vani Vilas Pr. 1924. 249 S. ((Or. Sem.)) Ebf .

16899. Satya-grantha-mālā. 15. — Rājpur, Dehrā Dūn distr. 1926. Ebl .

15. Satyadev, Svāmī: Merī Jarman-yātrā. 2. saṃsk. 1926. 2, 2, 200 S. [Meine Reise in Deutschland; Hindī.] ((Vf.))

16900. Harrison, N.: A Manual of Lascarī-Hindustāni with techn. terms a. phrases. 4. ed. ⟨extended⟩. — London: Imray 1922. VII, 133 S. Ebl .

16901. Dhruva, N. M.: Gujarati self-taught. — London: Marlborough 1921. 119 S. Ebr . §

16902. Mehta, Bhanusukhram Nirgunram and Bharatram Bhanusukhram Mehta: The modern Gujarati-English Dictionary. 1. 2. — Baroda: M. C. Kothari, V. S. 1981/1925. 1609 S., 2 B. Ebr . §

16903. Bhaṭṭ, Viśvanāth Maganlāl: Gadyanavanīt. — Bharūc [Broach]: Bharūc-Keḷavaṇī-Maṇḍaḷ 1982 [1926]. 12, 628 S. [Gujarātī, Prosa-Anthol.] Ebr . §

16904. Wickremasinghe, M[artino] de Zilva and T. N. Menon: Malayalam self-taught. — London: Marlborough 1927. 136 S. Feg . §

16905. Vañcī-sētu-lakṣmī-granthāvalī. 1.—5. — Trivandrum 1926: Gov. Pr. [Malayāḷam.] Feg 4515. §

16906. Dasgupta, S[urendra] N[ath]: Hindu mysticism. Six lectures. — Chicago, London: Open Court 1927. XX, 168 S., 1 B. (Norman Wait Harris Found. Lectures, 1926.) ((R.)) Hb 1843.

16907. Yevtić, Paul: Karma and reincarnation in Hindu religion and philosophy. London, phil. Thesis. — London: Luzac 1927. 112 S. ((R.)) Hb 2400/200.

16908. Aufhauser, Johannes B[aptist]: Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten, zusammengestellt. — Bonn: A. Marcus u. E. Weber 1926. 30 S. (Kleine Texte f. Vorl. u. Übungen. 157.) Hb 2409. §

16909. Farquhar, J[ohn] N[icol]: The Apostle Thomas in South India. — Manchester: Un. Pr. 1927. 33 S. (SA.: Bull. of the John Rylands Libr. Vol. 11.) Je 550. §

16910. Dahmen, Peter, S. J.: Robert de Nobili S. J. Ein Beitr. z. Gesch. der Missionsmethode u. der Indologie. [Münster, phil. Diss.] — Münster i. W.: Aschendorff 1924. VII, 82 S. (Veröff. d. Int. Inst. f. missionswiss. Forschungen. Missionswiss. Abh. u. Texte. 6.) ((Vf.)) Je 536.

16911. Dahmen, Pierre [Peter], S. I.: Un Jésuite Brahme. Robert de Nobili, S. I. 1577—1656 Missionnaire au Maduré. — Bruges: Ch. Beyaert [usw.] 1924. X, 103 S., 1 Tf., 1 Kt. (Museum Lessianum, Section missiologique.) ((Vf.)) Je 537.

16912. Raychaudhuri, Hemchandra: Political history of ancient India from the accession of Parikshit to the extinction of the Gupta dynasty. 2. ed., rev. and enl. — Calcutta: Univ. 1927. XIX, 416 S., 5 Ktn. ((R.)) Nf 376.

16913. Castonnet des Fosses, Henri: L'Inde française au 18. siècle. — Paris: Soc. de géogr. comm. [ca. 1900.] V, 558 S., 1 B. ((Or. Sem.)) Nf 61.

16914. Weber, Henry: La Compagnie Française des Indes ⟨1604—1875⟩. — Paris: A. Rousseau 1904. XIX, 698 S. ((Or. Sem.)) Nf 503.

16915. Kaeppelin, Paul: La Compagnie des Indes Orientales. Ét. sur l'hist. du comm. et des établ. frç. dans l'Inde sous Louis XIV ⟨1664—1719⟩. — Paris: Challamel 1908. XV, 673 S., 2 Kt. ((Or. Sem.)) Nf 194.

16916. Martin, Gaston: Nantes et la Compagnie des Indes ⟨1664—1769⟩. — Paris: M. Rivière [1927]. 110 S. ((Or. Sem.)) Nf 236/500.

16917. Kasi Raja. — An Account of the last battle of Panipat and of the events leading to it. Written in Persian by Casi Raja Pundit, transl. by James Brown, ed. by H. G. Rawlinson. — Bombay: Univ.; Oxford Un. Pr. 1926. XIII, 65 S., 3 Tf. ((T.)) Nf 204.

16918. Macdonald, A.: Memoir of the life of the late Nana Farnavis, compiled from family records and extant works; tog. w. an autobiogr. memoir of the early life of N. F., transl. by John Briggs. With an intr. by H. G. Rawlinson. — Bombay: Univ.; Oxf. Un. Pr. 1927. IX, 184 S. 5 Tf. ((T.)) Nf 248.

16919. Panikkar, K. M.: An Introd. to the study of the relations of Indian States with the Government of India. — London: Hopkinson 1927. XXXI, 169 S. ((Or. Sem.)) K 697.

16920. The India Office List. Publ. 41: for 1927. — London: Harrison (1927). XVI, 928 S., 1 Kt. K 643/300. §

16921. Report on Indian constitutional reforms. — London: HMSO. 1918 ⟨repr. 1925⟩. X, 300 S. (Cmd. 9109). K 726/5. §

16922. Bombay University Handbook 1927—28. — Bombay 1927. XX, 599 S. ((T.)) Ae 1701.

16923. (Wright, Conrad P. and Joseph S. Davis:) India as a producer and exporter of wheat. — Stanford Univ., Cal. 1927. S. 347—411, 4⁰. (Wheat Studies of the Food Research Instituts. Vol. 3, no. 8). K 764/600. §

16924. Codrington, H[umphrey] W[illiam]: A short history of Ceylon. With a chapter on archaeology by A. M. Hocart. — London: Macmillan 1926. XXI, 202 S., 36 A., 1 Kt. Nf 65. §

16925. Pieris, P. E. and M. A. H. Fitzler: Ceylon and Portugal. Part 1. — Leipzig: Asia Major 1927. Nf 330/40. §
   1. Kings and christians, 1539—1552, from the orig. doc. at Lisbon. 1927. VIII, 408 S., Tfn.

16926. David-Neel, Alexandra: Voyage d'une Parisienne à Lhassa. A pied et en mendiant de la Chine à l'Inde à travers le Thibet. — Paris: Plon (1927). XII, 332 S., 28 Tf., 1 Kt. Ob 2368. §

16927. Riem Virajbhakaya, Luang: Dictionnaire français-siamois. 1. éd. — Bangkok 1924. XVII, 1959 S., 15 : 10 cm. Ffi . §

16928. Wood, W[illiam] A[lfred] R[ae]: A History of Siam from the earliest times to the year 1781, with a suppl. dealing with more recent events. — London: Unwin (1926). 294 S., 12 Tfn. Ng 1081. §

16929. Malzac, [V.], S. J.: Grammaire Malgache. 2. éd. augm. — Paris: Challamel 1926. XXII, 204 S. Fba 1040. §

16930. Abinal et (V.) Malzac: Dictionnaire Malgache-Français. 3. éd. rev. et augm. — Tananarive: Mission Cath. 1921. XV, 883 S. Fba 1615. §

16931. Malzac, (V.), S. J.: Dictionnaire Français-Malgache. Nouv. éd. — Paris: Challamel 1926. XV, 860 S. Fba 1620. §

16932. Gids in het Volkenkundig Museum. 1, 2. — (Amsterdam: Koloniaal Instituut 1927). quer-8⁰. ((T.)) Oc 2182.
   1. De volkenkaart van Ned.-Indie, de ruilmiddelen en de schatkamer. — (1927). 58 S., 21 A.
   2. Goslings, B. M.: Bali en Lombok. — (1927). 89 S., 22 A.

Iran.

16933. Iran. 1. — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1927. ((T.)) Ec 5.

16934. Pavry, Cursetji Erachji: Iranian studies. — Bombay: (author) 1927. XXII, 289 S. ((R.)) Ec 754.

16935. al-Ǧauharī. — M. b. ʿUmar Ǧamāl al-Qurašī: Ṣurāḥ [aṣ-Ṣaḥāḥ, pers.] bi'htimām M. A. ʿAlī [nebst] ʿAbd-al-Maǧīd: Qarāḥ). — Cawnpore 1910: Maǧīdī. 530 S. 4⁰ (2⁰). Ec 1841/300. 4⁰. §

16936. Raḍī-ad-dīn aṭ-Ṭāʾūsī: Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿināјāt. — [Teheran?] 1330. 437 S. Lith. Ec 2219.

16937. ʿOmar Chajjām: Die Vierzeiler. Übers. nach der Bodley'schen Hs. von Walter von der Porten. — Hamburg: Friederichsen 1927. 83 S. ((R.)) Ec 2443/80.

16938. ʿAlijof (Aliev), ʿA.: ʿOmar Ḫajjām wa-Rubāʿijjāty. — Moskva: Centr. Vost. Izd. 1924. 84 S., 4 Tf. [Azerb.-Türk.] ((Notgem.)) Fai 3960.

16939. ʿAinī, Ṣadr-ad-dīn: Numūda-i adabijjāt-i tāǧīk 300—1200 H. — Moskva: Centr. Izd. Narodov SSSR. 1926. VIII, 626 S., 3 Tf. [Anthol.] ((T.)) Ec 2509.

16940. Andreev, M. S.: Po Tadžikistanu. Kratkij otčet o rabotach ėtnografičeskoj ėkspedicii v Tadžikistane v 1925 g. Vyp. 1. — Taškent: Obšč. dlja izuč. Tadž. 1927. 83 S., Tfn. 4⁰. ((T.)) Oc 1158. 4⁰.

16941. Morgenstierne, Georg: An etymol. vocabulary of Pashto. — Oslo: Dybwad 1927. 120 S. 4⁰. (Skrifter utg. av Det Norske Vid.-Akad. II. 1927, 3.) Ec 2592. 4⁰.

16942. Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin. Vyp. 1, 2. — Vladikavkaz: Oset. Naučno-issled. Inst. kraeved. 1925—27. [russ. u. osset.] ((T.)) Ec 2906.

Türk-Sprachen.

16943. Türk Jordu. Türk uǧaqlary merkezī haieti ṭarafyndan nešr olunur. Sene 14—16 (= N. S.) ǧild 1—5, nr. 1—27. — Anqora, Istanbol 1340 [1923]—1927. ((Or. Sem.)) Fa 2546.

16944. Ungarische Bibliothek. Reihe 1, 14. — Berlin: de Gruyter 1927. Fa 67.

1, 14. Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit. Nach Hss. in Oxford u. Wien bearb. v. Franz Babinger, Robert Gragger, Eugen Mittwoch und J. H. Mordtmann. — 1927. VI, 231 S. ((F. B.))

16945. Orta Asia türk taʾrīḫi ḥaqqynda Dersler. Prof. V. Barthold šūrā ǧemhūrijjetleri ittiḥādi ʿulūm āqādemijjesi aʿḍāsyndan. — Istanbol: Türkijāt Institüsi 1927. 222, 19 S. Fa 2547/5.

16946. ʿAinī, Meḥmed ʿAlī: Taṣawwūf taʾrīḫi. — Istanbol: Sūdī 1341. 250 S. ((Or. Sem.)) Fa 2599/460.

16947. ʿAinī, Meḥmed ʿAlī: Ḥāǧǧī Bairām Welī. — Šeḥzāde-bāšy 1343: Ewqāf-i Islāmijje m. 149, 3 S. ((Or. Sem.)) Fa 2599/430.

16948. ʿAṣim, Neǧīb: Bektāšī ʿilm-i-ḥāli. — Der-i-seʿādet: Qanāʿat k. 1343/1925. 29 S. ((Or. Sem.)) Fa 2653/185.

16949. Atalaj, Besim: Bektāšīlik we-edebijjaty. — Istanbol 1340 m. ʿĀmire. 121 S., 1 Kt. ((Or. Sem.)) Fa 2653/180.

16950. Ṯārejjā, Meḥmed. Münǧī Bābā: Ṭarīqat-i ʿalijje-i Bektāšijje. — Der-i-seʿādet: Sūdī 1338/40. 46 S. ((Or. Sem.)) Fa 2653/170.

16951. Ḍijā Gök Alp: Türk medenijjet taʾrīḫi. 1. — Istanbol 1341: ʿĀmire. 351 S. ((Or. Sem.)) Fa 2681/345.

16952. Edīb, Ḫālide; Ja'qūb Qadrī; Fāliḥ Rifqī; Meḥmed 'Āṣim: Ismirden Brusaja. Ḥikājeler, mektūblar we-junān ordusunuñ mes'ūlijjeline dā'ir bir tedqīq. — Der-i-se'ādet 1338: Aqsam. 104 S. ((Or. Sem.)) Fa 2692/85.

16953. Fikret, Tewfiq. — Tewfiq Fikreti tedqīq we-tetebbü'. Tewfiq Fikret Ta'rīḫ qadim-iñ mü'ellefi gibi 'Alī Eždev Sa'īdzāde-niñ müdīrijjet we-muqaddemesile. — Moskva: (Centr. Vost. Izd.) 1923. 112 S. ((Notgem.)) Fa 2710.

16954. Köprülüzāde Meḥmed Fu'ād: Tewfiq Fikret we-aḫlāqy. — Istanbul: Qanā'at 1918. 40 S. ((Or. Sem.)) Fa 2711/300.

16955. Galante, Āwrām: Küčük türk tetebbü'ler. 1. — Istanbol 1341/1925. 181 S. [Linguist. Studien.] Fa 2735.

16956. Ḥabīb, Ismā'il: Türk teğeddüd edebijjāty ta'rīḫi. Ṭab' 1, biñ 5. — Istanbol 1925 m. 'Āmire. 702 S. (Türkijja Ğümhurijjeti ma'ārif we-kāleti neširijjātyndan. 26.) ((Or. Sem.)) Fa 2761.

16957. Ḥaqqi, Ismā'īl, Monastyrly: Küllijjāt. 1. 2. — Istanbol 1328—29: Ṣirāt-i müstaqīm. Fa 2785/200.
1. Bejjināt-i Aḥmeddijje. — 2. Ḥaqq wa-ḥaqīqat.

16958. 'Iffet, Meḥmed Emīn, Brusawī: Dīwān. — ([Istanbol] 1257). 102 S. Fa 2811/300.

16959. Iḥsān Laṭif ['Alī]: Bir serenğām-i ḥarb, Ḥarb-i 'umūmī ṣafaḥātyna 'ā'id ḫāṭirāt. — Izmir 1925: Ma'rifet 187 S., 1 B., 1 Kt. ((Or. Sem.)) Fa 2811/450.

16960. 'Izzet: Ylaweli nefḥat el-edeb. — Istanbol: Arakel 1303. 398 S. Fa 2817/20. §

16961. 'Alī Čelebī: Humājūn-nāme. — Būlāq 1254: 'Āmira. 512 S. Fa 2834. 4⁰. §

16962. [Krusinski, Judas Thadaeus:] Ta'rīḫ-i sejjāḥ der bejān-i ẓuhūr-i Ağwānijjān we-sebeb-i inhidām-i binā-i dewlet-i šahān-i Ṣafawijjān [Tragica vertentis belli Persici Historia, Ausz., türk.]. (Müterğim: Ibrāhīm. — Istanbol 1141: Ma'mūre.) 7, 97 Bl. Fa 2848/150.

16963. Kašġarī, M. Sādiq: Zübdet el-mesā'il we'l-'aqā'id. — Ist. 1313: 'Abbās. 287 S. Lith. 4⁰. Fa 2840/500. 4⁰. §

16964. Nedīm Dīwāny, küllijjāt. [Hrsg.:] Ḫalīl Nihād. — Istanbol: Iqbal; Ṣadāqat 1338/40. 374 S. ((Or. Sem.)) Fa 2954/400.

16965. Nūrī, Rešād: Akšam güneši. Büjük roman. — Istanbol: Iqbal 1926. 408 S. ((Or. Sem.)) Fa 2955/1020.

16966. Berlin Qonġresi Protoqolleriniñ terğümesi. — (Istanbol 1297 m. 'Āmire). 5, 307 S. ((Or. Sem.)) Fa 2965.

16967. Ṣā'ib, Aḥmed: Waq'a-i Sulṭān 'Abd-ul-'azīz. Ṭab' 2. — Kairo 1326 Hindijje m. 214 S. ((O. Rescher.)) Fa 2985/750.

16968. Seif-ed-dīn, 'Ömer: Gizli ma'bed. — Istanbol: Ḥusain 1926. 159 S., 1 B. [Novellen.] ((Or. Sem.)) Fa 3013/72.

16969. Seif-ed-dīn, 'Ömer: Jüksek ökğeler. — Istanbol 1926 Orḫānijja m. 109 S., 1 B. [Novellen.] ((Or. Sem.)) Fa 3013/75.

16970. Marr, N[ikolaj]: Čuvaši-Jafetidy na Volge. — Čeboksary: Čuv. gos. izd. 1926. 74 S. Fah .

16971. Poppe, N. N.: Čuvaši i ich sosedi. — Čeboksary: Obšč. izuč. mestn. kraja 1927. 31 S. Fah .

16972. Pavlov, F.: Čuvaši i ich pesennoe i muzykal'noe tvorčestvo. Muzykal'no-ėtnografičeskie očerki. — Čeboksary: Obšč. Izuč. mestnogo kraja 1926. 65 S. ((T.)) Fah .

16973. Trudy Obščestva obsledovanija izučenija Azerbajdžana. 4, 6. — Baku 1926. ((T.)) Fai 2572.

16974. Pervyj Vsesojuznyj Tjurkologičeskij S'ezd. 26 feb.—5 marta 1926 g. <Stenogr. otčet>. — Baku 1926. 426 S. Fai 2573.

16975. Materialy Azgosmuzeja. 1. — Baku: O. o. i iz. Azerb. 1927. Fai 2574.

16976. Zainally, Ḥ.: Aḏerbaiǧān atalar sözi. — Azerbajdžanskie poslovicy i pogovorki. — Baku 1926. XXIX, 234 S. (Aḏerbaiǧany tedqiq we-tetebbü' ǧem'ijjeti ḫalqijjat bölmasy.) Fai 2575.

16977. Avdeev, Mich.: Mugan' i Sal'janskaja step'. Naselenie, zemlepol'zovanie, vodnoe chozajstvo. — Baku: O. o. i iz Azerb. 1927. 136 S., 26 Tf., 2 Kt. Fai 2576.

16978. Jögnäkī, Aḥmed b. Maḥmūd: Hibet ül-ḥaqā'iq. [Hrsg.:] Naǧīb 'Āṣim. 1. 2. — Istanbol 1334: 'Āmire. [Uigur. Text m. osman. Übers.] ((Or. Sem.)) Fap .

16979. Babinger, Franz: Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke. M. e. Anh.: Osmanische Zeitrechnungen von Joachim *Mayr*. — Leipzig: Harrassowitz 1927. VII, 477 S. ((R.)) Fa 3143.

16980. Busbecq, Ogier Ghiselin de: The Turkish Letters Newly transl. by Edward Seymour Forster. — Oxford: Clarendon Pr. 1927. XVI, 265 S., 3 Tf. ((Verl.)) Ob 1771.

16981. Roumani, Adib: Essai hist. et techn. sur la Dette Publique Ottomane. — Paris: M. Giard 1927. 332 S. ((Dr. B. Breslauer, Berlin.)) K 482.

16982. Müller, Georg: Die Türkenherrschaft in Siebenbürgen. Verfassungsrechtl. Verhältnis Siebenbürgens zur Pforte 1541—1688. — Hermannstadt-Sibiiu: W. Krafft 1923. 148 S. (Südosteurop. Forschungsinst. Sektion Hermannstadt. Deutsche Abt. 2.) Ng 712.

Ostasien.

16983. Tsang, O. Z. (Chang P'êng-yün:) A complete Chinese-English dictionary. Rev. ed. — Shanghai: Republican Pr. 1926. III, 756, 28 S. 4°. Ff 131/70. 4°.

16984. (Chang Tsai-hsin): Han ying tzŭ-tien. A Chinese-English dictionary. (17. ed. rev.) — Shanghai: Commercial Pr. 1925. 282, 10 S. Ff 182.

16985. Zach, E. v.: Lexicographische Beiträge. 1.—4. — Peking 1902—6. Ff 397/800. §

16986. Yü-han-shan-fang chi i-shu. (Sammler: Ma Kuo-han (Chu-wu), Hrsg.: K'uang Yüan, Vorrede 1874. — Ch'ang-sha 1883 ff.) 100 pên, 26,9 : 15,6 cm. [595 Titel, 738 Bücher.] Ff . §

16987. Tun-huang i-shu. — Manuscrits de Touen-houang conservés à la Bibl. Nat. de Paris et p. p. le Tōa-Kōkyūkwai de Changhai sou la dir. de P[aul] *Pelliot* et T[ōru] *Haneda*. Série in-folio [1.:] I—IV. Kyōto 1926. Ff . 4°. §

16988. Tun-huang i-shu. Série in octavo. [1.:] I—IX. — Kyōto 1926. Ff . §

16989. Schmitt, Erich: Die Chinesen. — Tübingen: Mohr 1927. 110 S. (Religionsgesch.-Lesebuch. 2. erw. Aufl. 6.) ((Or. Sem.)) Ff 409/501.

16990. Wang Chung-min: Lao-tzŭ k'ao. — Peking 1927. 2 pên, 40, 536, 36, 4, 6 S. (Chung-hua t'u-shu-kuan hsieh-hui ts'ung-shu. 1.) [Bibliogr.] Ff 626. §

16991. Tsêng Kuang-wêng (Chan Kong Ong): Wei-pa-tan-na ching-wên pai-wên chên-ching. 1. — (Rangoon-Kanbe 1927.) 14 Bl. [buddhist.] ((Vf.)) Ff 1023.

16992. Huang-Ts'ing K'ai-kuo-fang-lüeh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches. Übers. u. erkl. von Erich Hauer. — Berlin: de Gruyter 1926. XXVI, 710 S., 1 Kt. 4⁰. ((R.)) Ff 547. 4⁰.

16993. Sun Yat-Sen: Die Grundlehren von dem Volkstum. Ins Dt. übertr. v. Tsan Wan. — Berlin: Schlieffen-V. 1927. 200 S., 1 B., 1 Fks. ((F. J. v. Petersdorff.)) Ff 996/200.

16994. Liu Yen: Chung-kuo tiao-pan yüan-liu k'ao. (The Hist. of Chin. printing.) [2. Aufl.] Shanghai: Comm. Pr. 1918. 68 S. (Wên-i ts'ung-k'ê. 2.) Ff 661.

16995. The „Hsi Yüan Lu" or „Instructions to Coroners". Transl. from the Ch. by Herbert A. Giles. — London: Bale 1924. 49 S., 2 A. (SA.: Proc. of the R. Soc. of Med. 17, 1924, 59—107). Ff 543.

16996. Ming-chia hsiao-shuo. [Hrsg.:] Chang Hing-yen. [4. Abdr.] 1.—3. — Shang-hai: Ya-tung 1926. [11 Novellen von 7 mod. Autoren.] Ff 736. §

16997. Hsiu-hsiang hui-t'u Erh-tu-mei ch'üan-chuan. — Shang-hai: Kuang-i o. J. 4 pen. [Die zweimalige Pflaumenblüte; Roman.] Ff 484. §

16998. Lu Hsün [= Chou Tso-jin]: Nê-han. [Neudr.] — Peking: Pei-hsin shu-chü 1927. 272 S. (Wu-hê ts'ung-shu. 1.) [15 Skizzen, 1918—22.] Ff 682. §

16999. Lu Hsün: Fang-huang. [4.—7. Tausend.] — Peking: Pei-hsin shu-chü 1927. 257 S. (Wu-hê ts'ung-shu. 5.) [11 Skizzen 1924—25.] Ff 683. §

17000. Granet, Marcel: La Religion des Chinois. — Paris: Gauthier-Villars 1922. XIII, 202 S. (Science et civilisation. [4.]) Hb 3288. §

17001. Granet, Marcel: La Polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale. Étude sur les formes anc. de la polygamie chinoise. — Paris: Leroux 1920. 93 S. Oc 1964. §

17002. Plopper, Clifford H.: Chinese religion seen through the proverb. 1. Shanghai: China Pr. 1926. Hb 3352. §

17003. Forke, Alfred: Die Gedankenwelt des chines. Kulturkreises. — München: R. Oldenbourg 1927. 215 S. (SA.: Handb. d. Philos. Abt. 5.) ((Vf.)) L 598.

17004. Vial, Paul: Les Lolos. Hist., rel., moeurs, langue, écriture. — Changhai: Mission Cath. 1898. II, 71 S., 2 Tf. (Études sino-orientales, fasc. A.) Oc 2073.

17005. Wieger, Léon: La Chine à travers les ages. 2. éd. — Hien-hien 1924. 531 S. Ng 288².

17006. Some Problems of the Chinese Republic, being certain papers on extraterritoriality and the present position in China. — [London:] Central Asian Soc. [1927]. 32 S., 1 Kt. (SA.: JCAS.) ((T.)) Ng 221.

17007. Liau-Han-Sin [Liao Han-hsin]. Die ungleichen Verträge und die chines. Revolution. — Berlin: Vertretung d. Kuo-min-tang 1927. 39 S. Ng 147.

17008. Tan Ping-schan: Entwicklungswege der chines. Revolution. — Hamburg, Berlin C. Hoym Nf. (1927). 36 S. Ng 255.

17009. Malone, C[ecil] L'Estrange: New China. Report of an investigation. Part 1, 2. — London: Indep. Labour Party 1926. 4⁰. Ng 170. 4⁰.

17010. Whyte, Sir Frederick: China and foreign powers. An hist. review of their relations. — London: Oxford Un. Pr. 1927. VIII, 78 S. Ng 289. §

17011. The China Law Review. — Fa-hsüeh chi-k'an. Vol. 1—3. — Shanghai: Compar. Law School of China 1922—27. [Engl. u. chin.] K . §

17012. The Chinese Social and Political Science Review. Vol. 8—12. — Peking: The Chinese Soc. a. Pol. Science Assoc. 1924—28. K . §

17013. Schmitt, Erich: Die Grundlagen der chines. Ehe. — Leipzig: D. M. G.; F. A. Brockhaus 1927. 223 S. (2 Ex.) Oc 2060.

17014. Chen Ta: Chinese migrations, w. spec. ref. to labor conditions. — Washington 1923. VI, 237 S., 2 Kt. (Bull. of the U. S. Bureau of Labor Statistics. 340.) K .

17015. Underwood, Horace Grant: An Introd. to the Korean spoken language. 2. ed. rev. a. enl. w. the ass. of Horace Horton Underwood. — New York: Macmillan [usw.] 1914. XV, 475 S. ((Notgem.)) Fk 741.

17016. Kagarov, E[vgen] G.: Mongol'skie „obo" i ich ėtnografičeskie paralleli. — S. 115—124, 4⁰. (SA.: Sbornik Muzeja antrop. i ėtnogr. 6.) [mit deutschem Abriß.] ((Vf.)) Oc 1978. 4⁰.

17017. Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko <The Oriental Library>. No. 1. — Tokyo 1926. 4⁰. ((T. B.)) Fg 62. 4⁰.

17018. Veröffentlichungen des Seminars für Sprache u. Kultur Japans an der Hamburgischen Universität. 1. — Hamburg: Friederichsen 1927. Fg 103.
   1. Lorenzen, Alfred: Die Gedichte Hitomaro's aus dem Manyōshū in Text u. Übers. m. Erl. — 1927. 95 S. ((R.))

17019. Kokubun Tōhō Bukkyō sōsho. [Hrsg.:] *Washio* Junkei. 1. — Tōkyō: Tohō sho-in 1926. Fgd 120.
   1. Shūgi-bu. [21 Titel.] — 1926. Getr. Pag.

17020. Meiji-seitoku-kinen-gakkai Kiyō. — *Transactions* of the M. S. K. G. <Meiji Japan Society.> 1—28. — Tōkyō 1914—27. Fg 57. §

17021. Kaihō. 1926, 1927. — Tōkyō: (Meiji Japan Soc.) Fg 56/10. §

17022. Go-Mizuno-In. — The Emperor's Go-Mizuno-In's Kocho. [Jap. u. Engl.] Transl. into English by A. L. *Sadler* in collab. with Hikoshiro Hoshino and Makoto Nagai, with a pref. by Genchi Kato. — Tokyo: Meiji Japan Soc. 1922. VI, 45, 3, 2, 27, 11 S. Fg 357. §

17023. (Imbe-no Hironari): Kogoshūi. Gleanings from ancient stories. Transl. with an intr. a. notes by Genchi Kato and Hikoshiro Hoshino. 3. and enl. ed. — Tōkyō: Meiji Japan Soc. 1926. IV, II, 126 S., 4 Tfn. Fg 385. §

17024. Tayasu Munetake: Kojiki shōsetsu narabi-ni bekki. — (Tōkyō: Meiji Japan Soc. 19..). 64 S. (Beiheft zu Kiyō 28.) Fg 57. §

17025. Katō Genchi: Shintō-no shūkyō gaku teki shin-kenkyū. [3. Aufl.] — Tōkyō: Daitō-kaku (1926). 5, 7, 497 S. [Neue Forsch. üb. d. Shintoismus.] Fg 396/200. §

17026. Katō Genchi: Tōzai shisō-no hikōku kenkyū. — Tōkyō: Kyō-bun-sha (1926). 2, 10, 368, 6 S. [Vgl. Unters. üb. östl. u. westl. Denken.] Fg 396/205. §

17027. Ōshio Tokusan: Shina bukkyō-shi chizu. [3. Aufl.]. — Tōkyō: Daiyū-kaku (1925). [Buddh. Karte v. China.] Fg 496. 4⁰. §

17028. Horioka Bunkichi: Daijōe-shiki to nampō-dozoku shiken. ([Vorr.:] Yamamoto Shinsai.) — Tōkyō: [Selbstv.] 1927. 4, 90 S. [Die Daijōe-Zerem. u. südländ. (= malayopolyn.) Bräuche.] Fg 332.

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2562 Herr Dr. Nikolai Martinowitsch, Department of slavonic languages Columbia University, New York (City) U. S. A.
2563 Herr Augenarzt Dr. med. A. M. Albert Esser, Düsseldorf, Cavalleriestr. 13.
2564 Herr cand. phil. J. Albert Janson, Köln, Salierring 39, III.
2565 Herr Pfarrer Dr. Hohenberger, Brand b/Marktredwitz.
2566 Herr Pfarrer Dr. phil. Emil Baer, Zürich 8, Südstr. 74.
2567 Herr J. F. Zobel, Pfarrer an der Stadtkirche Olbernhau (Erzgebirge).
2568 Herr Prof. Dr. J. J. Meyer, Chur (Schweiz), Viktoriastr. 215.
2569 Herr stud. phil. Tahir Ali Khan, Heidelberg, Bergstr. 135.
2570 Fräulein cand. phil. Sara Kohn, Frankfurt a/M., Uhlandtstr. 23, I.

An die Stelle ordentlicher Mitglieder sind ab 1928 eingetreten:

142 Biblioteka Jagiellońska, w Krakowie.
143 Gosudarstwennaja Publitschnaja Biblioteka, Leningrad U.S.S.R. Prospekt 25-go Oktjabrja 37.
144 Museés Royaux du Cinquantenaire, Bruxelles.
145 Indian Institute, Oxford (England).
146 University of the Philippines, Manila.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Sir Aziz Izzet Pascha, Cairo (Ägypten), 14 Place Daher.
Herr Hans Joachim v. Bassewitz, Berlin SW 68, Zimmerstr. 35/41.
Herr S. Beck, Berlin NW 23, Josef Haydnstr. 1/0 (Am Bahnhof Tiergarten).
Herr Bibliothekar Dr. Elimar Benda, Freiburg i/Br., Bürgerwehrstr. 30.
Herr Dr. Bernh. Breloer, Bonn a/Rh., Loestr. 11.
Herr Priv.-Doz. Dr. Georg Eißer, Gießen, Gartenstr. 18.
Herr Prof. Louis Finot, Toulon (Var.), Villa Santaram, Montée Quergras, Sainte Catherine.
Herr Joseph Fleming, Höchst a/Main, Königsteinerstr. 72.
Herr Dr. Ludwig Forrer, Zürich, Carmenstr. 46.
Herr Dr. Lazar Gulkowitsch, Leipzig W 33, Demmeringstr. 58, I.
Herr Dr. Georg Hahn, Berlin W 9, Bellevuestr. 14.
Herr Minister H. Holma, Paris VIII[e] 3, Rue Clermont, Marot. Légation de Finlande.

Herr Pfarrer Joseph Kahlen, M.-Gladbach, Hardterbroicherstr. 64.
Herr Priv.-Doz. Dr. A. Klingenheben, Hamburg 30, Eppendorferweg 185, II.
Herr Studienrat Joseph Kremer, Köln, Lochnerstr. 1.
Herr Dr. E. Kühnel, Kustos bei den Staatlichen Museen, Berlin-Wilmersdorf, Sächsische Straße 21.
Herr Oberlehrer Dr. Oskar Lehmann, Luckenwalde, Wilhelmstr. 24.
Herr Priv.-Doz. Dr. Alfons Margulies, München 27, Mauerkirchenstr. 28, II.
Herr Dr. med. Reinh. Müller, Chemnitz, Annabergerstr. 218.
Herr Generalkonsul Dr. Curt Prüfer, Adis-Abeba, Abessinien, Deutsche Gesandtschaft.
Herr Dr. Stefan Przeworski, Warschau, Marszałkowska 68, m. 14.
Herr Prof. Benoy Kumar Sarkar, Calcutta, 20 Strand Road.
Herr Prof. Dr. H. H. Schaeder, Königsberg i/Pr., Hammerweg 7.
Herr Prof. Dr. med. Henry E. Sigerist, Oetzsch b/Leipzig, Städtelner Str. 2.
Herr Priv.-Doz. Dr. Walter Simon, Berlin-Wilmersdorf, Rudolstädterstr. 28 d.
Herr E. Smilde, Edam (Holland).
Herr Liz. Dr. Fritz Trummeter, Berlin NO 24, Oranienburgerstr. 76 a, Domkandidatenstift.
Herr Dr. Arnold Walther, Berlin-Friedenau, Schmargendorferstr. 13, II.
Herr Dr. M. Weisweiler, Berlin NW 52, Thomasiusstr. 4, IV.
Herr Prof. U. Wogihara, Tokyo-fu, Japan, 595 Ta-ma-mura Kita-ta ma-gun.
Herr cand. phil. Erich Wolff, Heidelberg, Keplerstr. 18, II.
Deutsch-Evangelisches Palästina Institut, Berlin-Charlottenburg 2, Hardenbergstr. 12.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr stud. theol. Hans Bardtke, Strausberg.
Herr Dr. Victor Ehrenberg, Frankfurt a/M.
Herr Dr. Ernst Ehrentreu, München.
Herr Prof. Dr. M. Heer, Freiburg i/Br.
Herr Dr. F. Klebe, Altona.
Herr Studienrat Eugen Rambeau, Halle a/S.
Herr Gustav Rapaport, Eberswalde.
Herr Studienrat Dr. Schöbl, Hamm.
Fräulein Dr. Maria v. Tilling, Hamburg.

Verstorben:

Herr Prof. Dr. Otto Franke, Königsberg.
Herr Verlagsbuchhändler Dr. Walter Gebhardt, Leipzig.
Exz. Prof. Dr. Vilh. Thomsen, Kopenhagen.

Anatolische Forschungen.

Von **Franz Taeschner.**

Mein diesmaliger Aufenthalt in der Türkei (Sommer und Herbst 1927), im übrigen dem Studium türkischer Handschriften gewidmet, wurde benutzt zu einer Anzahl von Reisen in das Innere Anatoliens, Vorbereitungsfahrten zu einem für das nächste Jahr geplanten größeren Unternehmen. Dieses soll in erster Linie denjenigen Erscheinungen gelten, die zur Aufhellung der historischen Landeskunde Anatoliens in muslimischer Zeit und der älteren Geschichte des anatolischen Türkentums dienlich sein können. Dementsprechend waren auch im vergangenen Jahre solche Gegenden mein Ziel, die historisch-geographische Probleme bieten oder aber sonst in vorosmanisch-türkischer Zeit oder bei der Entstehung des osmanischen Reiches eine Rolle gespielt haben. Anknüpfend an meine bisherigen Studien über die Verkehrsgeographie Anatoliens in älterer türkischer Zeit[1]) habe ich dabei solche Gegenden bevorzugt, die für die Aufklärung der Verkehrsverhältnisse im osmanischen Kleinasien vor Einführung moderner europäischer Verkehrsmittel von Wichtigkeit sind.

Nachdem ich durch Befragung vor allem der orientalischen Quellen in großen Zügen das Wegenetz des türkischen Anatolien in voreuropäischer Zeit glaube festgestellt zu haben, muß nunmehr mein Ziel sein, dieses sich ergebende Bild nach zwei Richtungen hin zu vertiefen: 1. sind eine Reihe von Einzelfragen, die die alten Itinerarien aufgeben, an Ort und

---

1) Franz Taeschner, *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*, Bd. I, *Türkische Bibliothek* 22, Leipzig 1924; Bd. II, T. B. 23, 1926; vgl. auch meine kurze Zusammenstellung: *Die Verkehrslage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten: Petermann's Geograph. Mitteilungen* 1926, Heft 9/10, S. 202/6.

Stelle zu klären und überhaupt der Kontakt zwischen der literarischen Nachricht und der Wirklichkeit herzustellen; 2. ist der Verknüpfung mit dem früheren, vortürkischen Zustande des Verkehrsnetzes nachzuspüren, insbesondere die Frage zu klären, wie weit die Routen der älteren türkischen Zeit Straßen aus byzantinischer Zeit oder gar aus dem Altertum folgten; das an vielen Stellen noch vorhandene antike Pflaster wird hierüber die wichtigsten Aufschlüsse geben. Beides sind Fragen, die sich nur durch Inaugenscheinnahme des Geländes lösen lassen.

Daß bei Forschungsreisen, die derartige historisch-geographische Ziele verfolgen, auch die andern historischen Hilfswissenschaften mit berücksichtigt werden müssen, wie Epigraphik und Archäologie der in Frage stehenden Periode des Landes, ist selbstverständlich. Zudem werden für den reisenden Historiker die geschichtlichen Ereignisse, deren Schauplatz das durchreiste Gebiet darstellt, vielfach von selbst plastischere Gestalt gewinnen, und es wird sich manches klären, was auf Grund allein der literarischen Berichte unklar schien.

Es wurden folgende Reisen unternommen: 1. (19.–25. Aug.) Brussa; 2. (6.–12. Sept.) Autorundtour von Brussa aus nach Jenischehir, Izniq, Eskischehir und Kutahia; 3. (28. Sept. bis 13. Okt.) Angora und Qaisarije; 4. (15. und 17. Okt.) Abschreiten des Beginnes der alten Pilgerstraße von Skutari bis Tuzla.

Auf den beiden ersten Reisen begleitete mich der Assistent am deutschen archäologischen Institut in Konstantinopel, Herr Dr. Paul Wittek; die letzteren beiden unternahm ich ohne Begleitung.

Ich gebe im Folgenden einen allgemein orientierenden Bericht über meine vier Anatolienreisen von 1927; über die einzelnen Ergebnisse der Reisen werde ich ausführlicher in der Zeitschrift „Der Islam“ berichten.

Das Ziel meiner ersten Reise, B r u s s a, das übrigens von P. Wittek zum Gegenstand einer besonderen Darstellung gemacht werden wird, ist schon so oft beschrieben worden[1]),

1) Ich weise nur auf die jüngste Beschreibung der Stadt aus der

daß sich seine Behandlung an dieser Stelle erübrigt. Einige wichtige Inschriften, wie u. a. die Orchans von 738 H./1337–38 D., die sich jetzt an der Schehādet Djāmi' auf der Burg befindet[1]) und wohl die älteste osmanische Inschrift überhaupt sein dürfte, die große Inschrift Umur Begs von 859 H./1455 D., bzw. 865 H./1461 D.[2]) und die in den drei islamischen Literatursprachen abgefaßte Inschrift der Chundi Chatun von 893 H./1488 D.[3]), gelangen in dem angekündigten Aufsatze zu eingehender Behandlung.

Brussa ist in den Kämpfen zwischen Türken und Griechen im Gegensatz zu anderen Städten verhältnismäßig glimpflich davongekommen. An architektonisch bedeutenden Bauten ist nur der Verlust der schönen, überbauten Bogenbrücke über das Gök Dere zu beklagen. Dagegen findet sich mitten in der Stadt am Fuße der Burg ein Trümmerfeld, das kleine Griechenviertel, das sich dort um eine alte griechische Kirche gruppiert hatte. Der griechische Friedhof am Westausgang der Stadt ist eingeebnet und dient der Brussaer Jugend als Sportplatz.

Die Bevölkerung Brussas hat schon seit längerer Zeit eine Veränderung ihres Bestandes erfahren: Heute nach Vollzug des türkisch-griechischen Bevölkerungsaustausches besteht sie im wesentlichen nur noch aus Muslimen, alteingesessenen Türken und muslimischen Rückwanderern (Muhādjirs); die einzige Minorität von Bedeutung sind jetzt die Juden, die ihren alten Bestand in der Bevölkerungszusammensetzung Brussas bewahrt haben dürften[4]). Der Bestand an Muhādjirs ist in Brussa auffallend groß: Brussa war schon vor dem Kriege ein beliebter Platz für diese Rückwanderer, welches Element in allerletzter Zeit noch eine ganz besondere Verstärkung erfahren hat, derart, daß man bei einem großen Teile der Bevölkerung Brussas einen ausgesprochen blonden, europäischen Typus be-

---

Nachkriegszeit durch R. Hartmann, *Im Neuen Anatolien, Reiseeindrücke*, Leipzig 1928, S. 12—40 hin.

1) Zuerst bekanntgemacht durch Ahmed Tevhid in TOEM. (*Tārīch-i-'osmānī endjümeni medjmūasy*) V, 29. Heft, S. 318 ff.

2) Vgl. TOEM. III, S. 865 ff. 3) Noch unpubliziert.

4) Wir sahen in der Hauptstraße an einem jüdischen Hause eine hebräische Brunneninschrift aus ziemlich neuer Zeit.

obachten kann, der seine Träger als slawischer Abkunft kennzeichnet.[1])

Die Rückwanderer pflegen überall ihre ererbte Sprache; so soll man z. B. neuerdings im Gemlik von den aus Kreta rückgewanderten Muslimen nur griechisch sprechen hören, ebenso wie die zahlreich und schon seit längerer Zeit in Nordwest-Anatolien ansässigen Bosniaken ihr kroatisch immer noch nicht vergessen haben. Wie mir Wittek mitteilt, ist in der türkischen Presse wiederholt diese neue Nationalitätenfrage Gegenstand heftiger nationalistischer Erörterungen geworden, in denen das Verbot des Gebrauches nichttürkischer Sprachen im Innern Anatoliens gefordert wurde.

Die zweite meiner vorbereitenden Reisen, die ich im Verein mit Dr. Wittek unternahm, führte mich in das Gebiet, das der Schauplatz der ersten Anfänge osmanischer Machtentfaltung gewesen ist. Ausgangspunkt der Reise war wiederum Brussa, das gewissermaßen das Ziel und den Schlußpunkt der Entwicklung darstellt, die sich in dem durchreisten Gebiete abspielte. Mit der Eroberung Brussas, die von den Chronisten in das Jahr 726 H./1326 D. gesetzt wird, erhielt die Urgeschichte des osmanischen Türkentums ihren Abschluß, und erst hier, darf man wohl sagen, setzte die staatliche Ausgestaltung des bis dahin wohl als rein nomadisch zu denkenden Fürstentumes ein, wie denn wohl auch Orchan als der eigentliche Gründer des osmanischen Fürstentumes als eines Gebildes mit staatlichen Einrichtungen zu betrachten ist. Hier in Brussa hatten die ersten Osmanen ein städtisches Zentrum, das ihrem Ehrgeiz entsprach, und das sie mit herrlichen Bauten schmückten. Obwohl die ersten Sultane, denen noch das Nomadentum im Blute steckte, sich fast nie längere Zeit in dieser ihrer Stadt aufhielten, sondern fast ständig im Felde lagen; und obwohl seit der Eroberung Adrianopels 763 H./1362 D. die Sultane sich viel öfter in dieser Stadt, die mehr in der Richtung ihres Eroberungsdranges lag, als in Brussa

1) Dieser Habitus der Muhādjirs ist schon in der Vorkriegszeit den Reisenden aufgefallen, vgl. z. B. A. Körte, *Anatol. Skizzen*, Berlin 1896, S. 70.

aufhielten, so daß Adrianopel zur zweiten Residenz des sich bald gewaltig ausdehnenden Reiches wurde, blieb Brussa doch immer die offizielle Hauptstadt, in der die Sultane auch ihre letzte Ruhestätte fanden, bis im Jahre 857 H./1453 D. Konstantinopel sie in dieser Rolle ablöste.

Das von Brussa aus zunächst erreichte Ziel, Izniq, das kurz nach Brussa erobert worden ist (731 H./1331 D.), führt in die gleiche Zeit des jungen Osmanenstaates. Es trägt durchaus gleiches Gepräge wie die größere Schwesterstadt Brussa. Wenn auch Izniq im Mittelalter nie die Größe hatte wie in hellenistischer Zeit und nie mehr den in seinen Grundzügen aus dieser Zeit stammenden Mauerring ausgefüllt hat, so muß es doch in altosmanischer Zeit viel volkreicher gewesen sein als später und ist von den ersten Osmanen-Sultanen als die zweitwichtigste Stadt des jungen Reiches mit herrlichen Bauten geschmückt worden. Erst als Konstantinopel seit 1453 alle geistigen und künstlerischen Kräfte des Reiches an sich zog, büßte es an Bedeutung ein; und als die bis ins 18. Jahrhundert hier noch blühende Fayenceerzeugung aufhörte, sank es zu dem kleinen Marktflecken herab, der es heute ist[1]).

Izniq ist in der geistigen Geschichte des osmanischen Reiches in älterer Zeit besonders wichtig geworden durch zwei Männer, die hier ihren Hauptwirkungskreis hatten, einmal den Qāḍī Djendereli Qara Chalīl, der als Ratgeber Murads I (in den osmanischen Chroniken erscheint er als der erste Großvezīr), Chaireddīn Pascha genannt wurde. Er, dessen Grabstein in seiner arg demolierten Türbe außerhalb des Leiketores von uns gefunden wurde[2]), war Ahnherr eines einst bedeutenden Adelsgeschlechtes, der Djandarly oder Chaireddīnzāde, in dessen ersten Generationen die Großvezīrwürde

1) Vgl. über Izniq vor allem J. H. Mordtmann's Artikel in der E. I. II, 1609.

2) Ort und Jahr des Todes dieses bedeutenden Mannes, die bisher nicht feststanden (vgl. z. B. E. I. I, 868f.), sind damit festgestellt: er starb in Serres im Jahre 789 H./1377/78 D.; bezgl. aller Einzelheiten verweise ich auf die oben angekündigte Veröffentlichung im „Islam“.

erblich war. Diese Djandarly sollen in der Gegend von Serres, dem Orte, wo Chaireddīn Pascha ausweislich seines Grabsteines gestorben war, reich begütert gewesen sein und besaßen auch in Izniq einen Konak, der bei der Zerstörung Izniqs durch die Griechen zugrunde gegangen ist.

Der andere Mann, durch den Izniq im Geistesleben der Türkei berühmt geworden ist, ist Eschref Rūmī, der Gründer des Eschrefīje-Ordens, eines Zweiges der Qādirīje. In seiner Vita[1]) wird er als ein Schwiegersohn des berühmten Heiligen von Angora, Ḥadjy Bairām Veli, bezeichnet. Er ist der Ahnherr eines geistlichen Adelsgeschlechtes, das heute durch die Aufhebung der Derwischorden natürlich seinen geistlichen Rang eingebüßt hat. Der letzte Scheich der Eschrefīje ist heute gnadenweis als Imam an der nach Eschref Rūmī genannten Mesdjid angestellt. Die Eschref Rūmī Djāmi' ist den Zerstörungen der Griechen zum Opfer gefallen: Bis auf das Grab des Heiligen selbst und das Minaret ist sie, die einst mit herrlichen Fliesen der besten Zeit osmanischer Baukeramik geschmückt war, vollständig vom Erdboden verschwunden[2]).

Überhaupt hat Izniq sehr stark im griechisch-türkischen Kriege gelitten: die Wohnhäuser des Ortes wurden zum größten Teile zerstört und sind danach schlecht und recht wieder neu errichtet worden; die großen Denkmäler der Vergangenheit dagegen liegen heute noch in dem ruinenhaften Zustande da, in dem die Griechen sie bei ihrem Rückzuge hinterlassen hatten: In den Türben sind die Gräber aufgerissen und die Grabsteine umgestürzt; die Jeschil Djāmi', dieses von Chaireddīn Pascha im Jahre 780 H./1378 D.[3]) erbaute Juwel altosmanischer

---

1) Chairullah Nedim, *Menāqib-i-Eschref Rūmī*, herausg. von M. Emri o. O. 1315, S. 5 f.; danach vgl. Köprülüzade Mehmed Fuad, *Türk Edebijatynda Ilk Mütesavvifler*, Stambul 1918, S. 381.

2) C. Gurlitt, *Die Islamischen Bauten in Isnik* (*Nicaea*): *Orientalisches Archiv* III, 1912—13, S. 49 ff., bietet einige Detailaufnahmen dieser jetzt verschwundenen Moschee (bes. S. 58 f.), die ihn im übrigen wenig interessiert hat, weshalb seine Aufnahmen derselben leider unvollständig sind — ein Mangel, der jetzt nicht mehr nachzuholen ist.

3) Die Jahreszahl 794 H./1391—92 D. bezieht sich nur auf das nachträglich eingefügte prächtig mit Zellenwerk verzierte Portal der Vorhalle.

Baukunst, weist im Inneren wie außen zahlreiche Brandspuren auf, das prachtvolle Steingitter ihrer Vorhalle liegt in Trümmern umher und jeder kann fein skulpierte Stücke auflesen, so viel er tragen kann; die einst neben ihr gelegene Medrese ist bis auf die Grundmauern verschwunden; die Moschee des Scheich Quṭbeddīn (gest. 821 H./1418 D.) ist bis auf die Umfassungsmauern, die Eingangsarkaden und das Minaret vollständig zerstört; an dem monumentalsten islamischen Bau Izniqs, dem 'Imāret der Nilufer Chatun, das Murad I. im Jahre 790 H./1388 D. seiner Mutter zum Gedächtnis errichtet hatte, sind, da es schon vorher infolge Nichtbenutzung dem Verfall preisgegeben war, die Zerstörungsspuren nicht so auffällig. Die Moschee Maḥmūd Tschelebis von 846 H./1442 D. die wie eine jüngere Schwester des Jeschil Djāmi' anmutet, scheint nicht wesentlich gelitten zu haben.

Der schwerste Verlust aber, der Izniq getroffen hat, dürfte die vollkommene Zerstörung der Koimesiskirche sein, die als frühbyzantinischer Bau mit prachtvollen Mosaiken aus — nach Th. Schmit — vorikonoklastischer Zeit zugleich ein kunstgeschichtliches Dokument allerersten Ranges war. Im Jahre 1924 standen noch einige Mauerreste (westlicher Tragbogen der Kuppel und die südliche Hälfte des Narthex) aufrecht[1]), heute ist alles nur ein unförmiger Trümmerhaufen, in dem die Bevölkerung Raubgrabungen nach Mosaikstückchen u. dgl. anstellt. Für die kunstgeschichtliche Forschung ist die Zerstörung der Koimesiskirche ein unersetzlicher Verlust, zumal ihre Durchforschung noch nicht als abgeschlossen und somit ihre kunstgeschichtliche Einordnung nicht als gesichert gelten kann. Nachdem O. Wulff der Kirche und speziell ihren Mosaiken eine sehr eingehende Studie gewidmet hatte[2]), welcher

---

Die Hauptbauinschrift von 780 H./1378 D. s. vorläufig in der Abbild. bei Charles Texier, *Déscription de l'Asie Mineure*, I. vol., Paris 1839, S. 49.

1) Vgl. den Bericht von M. Alpatov und N. Brunov in der *Byz. Zeitschrift* 25, 1925, S. 267 ff.

2) O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicaea und ihre Mosaiken nebst den verwandten kirchlichen Baudenkmälern: Zur Geschichte des Auslandes*, Heft 13, Straßburg 1903.

aber nur oberflächliche Aufnahme zugrunde lagen, wurde sie im Jahre 1912 im Auftrage des Russischen Archäologischen Instituts zu Konstantinopel von N. K. Kluge und Th. Schmit genau aufgenommen, und eine endgültige Publikation vorbereitet. Leider ist das Manuskript derselben durch widrige Umstände während des Krieges teilweise verloren gegangen, so daß sie nur in fragmentarischer Gestalt das Licht der Öffentlichkeit erblicken konnte[1]). Wenn auch der objektiv wertvollste Teil der geplanten Publikation, nämlich der, der den Tatbestand betraf, gerettet werden konnte, so bleibt doch noch manche Frage offen, die noch weiterer Klärung bedurft hätte. Die Berichterstatter von 1924 sagten damals: „Eine Einzeluntersuchung der wenigen Reste, ihrer Technik und ihrer Form könnte eine sichere Antwort auf manche Fragen geben"; ich fürchte, daß es nach dem Befund, wie wir den Bau angetroffen haben, auch dazu bereits zu spät ist, höchstens daß das Mauerwerk, das Verhältnis von Stein und Mörtel u. ä. noch an den Trümmern untersucht werden könnte.

Alles in allem genommen, sind Ewigkeitswerte hier in Izniq unwiederbringlich verloren gegangen. Trümmer, die mit feinem Steinschnitt aus altosmanischer Zeit überzogen sind, liegen herum und werden mit der Zeit von den Bewohnern verschleppt und in ihre Häuser eingebaut; und in den Schutthaufen werden Raubgrabungen gemacht nach Mosaikstücken und Fayencen, die an die Fremden verkauft werden. Die türkische Denkmalspflege würde sich ein großes Verdienst nicht nur um die Wissenschaft, sondern vor allem um den Kunstbesitz ihres Landes erwerben, wenn sie versuchen würde, zu retten, was noch zu retten ist. Sie könnte sich dazu sehr gut der örtlichen Organe bedienen: der treffliche Bürgermeister von Izniq, Ibrāhīm Efendi, ein Bosniak von Geburt und ehemaliger Angehöriger der österreichisch-ungarischen Armee, würde, zumal er großen Einfluß auf die Bevölkerung hat, wertvolle Dienste in dieser Hinsicht leisten können, und die Lehrerschaft in der neuen Türkei ist jetzt so geschult,

1) Th. Schmit, *Die Koimesiskirche von Nikaia, Das Bauwerk und die Mosaiken*, Berlin und Leipzig 1927.

daß man ihr gut die Wahrung von Kunstgegenständen in einem Lokalmuseum anvertrauen kann.

Auch sonst trafen wir in dem durchreisten Gebiete vielfach auf Stätten der Zerstörung. So war z. B. die Stadt Biledjik vollständig niedergebrannt und ist in wesentlich bescheideneren Verhältnissen wieder neu aufgebaut worden[1]). Hier wie überall in Anatolien begegnet man indessen einem frischen, tatenfrohen Geiste, der bestrebt ist, die zerstörten Städte und Ortschaften wieder aufzubauen.

Von Izniq aus wurde auch der bekannte Obelisk des Cassius aufgesucht, der als Dikili Tasch in den Marschrouten unter Selim I. und Soliman eine wichtige Rolle spielt: Hier, an diesem mitten im freien Gelände stehenden weithin sichtbaren Wahrzeichen kurz vor den Toren Izniqs sammelten sich die großherrlichen Armeen und bezogen hier auch das Lager. Obwohl die Reisenden und auch die gangbaren Reisehandbücher die Lage des Obelisken richtig beschreiben, ist er auf den Karten, die man auf der Reise benutzen muß, und zwar sowohl bei Kiepert als auch bei Philippson falsch, viel zu nahe am See, eingetragen; er liegt viel weiter oben in der Ebene gegen das Gebirge zu, etwa im Mittelpunkte eines Kreises, an dessen Peripherie die Orte Aq Köi, Omar Köi, Inekli und Elbeili liegen, etwa an der Stelle, wo Kiepert den antiken Namen Liada eingetragen hat, aber noch östlich des antiken Straßenpflasters.

Abgesehen von dem Ausflug nach Izniq, das von Jenischehir aus erreicht wurde, verfolgten wir von Brussa aus rückwärts den Weg, den der von Osman Beg geführte Türkenstamm bei seinem Vordringen in byzantinisches Gebiet genommen hatte: Kestel und Jenischehir, die wir zunächst passierten, bedeuten die Schlußpunkte dieses Vordringens vor dem entscheidenden Schlage auf die beiden zunächst erreichbaren byzantinischen Städte Prusa (Brussa) und Nikaia (Izniq). Mit

1) Nach den statistischen Handbüchern der Vorkriegszeit soll Biledjik über 5000 Einwohner gehabt haben, heute machte es auf uns den Eindruck eines Städtchens von nicht viel über 500, allerhöchstens 1000 Einwohnern.

Kestel hatten die Osmanen das die Straße zwischen den beiden Städten, sowie den Zugang zur Brussaebene beherrschende Kastell in der Hand, mit Jenischehir die Ebene, die als Operationsbasis gegen beide Städte dienen konnte; durch die umgebenden Höhen geschützt, hätte hier bequem die ganze Streitmacht Osmans lagern und ihre Pferde weiden können. Wenn die Historiker berichten, daß Osman die Stadt Jenischehir nach ihrer Eroberung sich zur Hauptstadt erwählt habe, so ist dies sicher nicht in dem Sinne zu verstehen, wie später bei Brussa, sondern vielmehr so, daß er den Schwerpunkt seiner Streitmacht hier in die Jenischehirebene verlegte. Denn daß das Fürstentum Osmans irgendwie festen staatlichen Charakter getragen habe, ist keineswegs anzunehmen. Ebenso wie bisher keinerlei Inschriften aus seiner Zeit zu Tage gekommen sind, sind auch keine auf ihn zurückgehenden Bauten von Bedeutung nachzuweisen. So wäre es auch verfehlt, etwa in Jenischehir Bauten aus der Urzeit des Osmanenreiches, die in die Zeit vor der der Eroberung Brussas hinaufreichen, zu erwarten.

Tatsächlich bietet Jenischehir selbst aus der Brussazeit recht wenig erhaltene Bauten: Abgesehen von der Ruine einer Medrese mit Türbe, die man uns als von Süleimān Pascha, dem älteren Sohne Orchans, stammend, bezeichnete[1]), ist in Jenischehir nur ein älterer Bau von Bedeutung vorhanden, der allerdings als einer der ältesten Bauten überhaupt, die aus altosmanischer Zeit stammen, besondere Beachtung verdient: Ein auf einem Hügel liegendes ʿimāretartiges Gebäude neben dem Grabe des Ortsheiligen von Jenischehir, Postin Pos Baba Sultan, das auf Murad I. zurückgeht[2]) und sehr

1) Nach der gangbaren Ansicht ist Süleimān Pascha (gest. 760 H./1359 D.) in einer von ihm erbauten Mesdjid bei Bulair Serai begraben (vgl. *Sidjill-i-ʿOsmānī* I, 42).

2) Name des Heiligen (am Orte ist er heute nur als Baba Sultan bekannt) und Datierung ergeben sich aus der Zusammenstellung der Nachrichten darüber aus Evlija IX und Taschköprüzade. Kurze Beschreibung und Abbildung des Bauwerkes, das von mir in dem oben genannten Artikel näher behandelt wird, s. jetzt R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, S. 42f. und Tafel 14.

altertümliche Formen zeigt, so daß es zunächst für einen byzantinischen Bau gehalten werden kann; erst genaueres Studium des Baues erweist seine unzweifelhaft osmanische Herkunft.

Nach dem oben besprochenen Abstecher von Jenischehir nach Iznіq verfolgten wir den Weg, den Osman in Richtung auf Jenischehir nahm, zurück und kamen an dem wichtigen Flußübergange Köprühisar, dessen schöne alte Brücke[1]) jetzt zerstört ist, und an Jarhisar („Burg am Abhang"), auf den Karten auch als Eles Bei verzeichnet, vorbei nach Biledjik. Die heutige Chaussee, der wir mit unserem Kraftwagen zwischen Köprühisar und Biledjik folgen mußten, führt über die Höhen am östlichen Rande des tiefen Flußtales; in beträchtlicher Entfernung sieht man jenseits am anderen, westlichen Rande burgartig auf der Höhe über dem Flußtale Jarhisar liegen, das einst den Weg, der also früher zweifellos mehr dem Flußtale selbst folgte, beherrschte.

Den Schlüssel zu diesem Wege über das Gebirge in die Ebene von Jenischehir stellte offenbar Biledjik dar, ein in wilder, schluchtendurchfurchter Landschaft gelegenes Bergnest, dessen Eroberung den ersten größeren Erfolg Osmans in der Richtung, in der sein Streben ging, darstellte. Mit der Besetzung von Biledjik begann er sich auf frisch erobertem byzantinischem Boden dauernd einzurichten.

Nach der Überschreitung des tief in das Gebirge eingeschnittenen Tales des Qara Su gelangten wir bald in das Gebiet von Söjüd, das die Wiege der osmanischen Macht darstellt: Den Berichten der altosmanischen Chronisten zufolge wurde es der Schar Ertogruls, des Stammvaters des osmanischen Herrscherhauses, von dem Seldjukensultan als Winterweide angewiesen. Es lag als ein wenig besiedeltes Gebiet gewissermaßen zwischen dem seldjukischen Machtbereich, dessen letzter größerer Platz Eskischehir (das alte Doryläum) gewesen sein dürfte, und dem byzantinischen, dessen erster Vorposten Belokome (Biledjik) war. Das Grab Ertogruls passiert man vor dem Eintritt in das freundliche Städtchen Söjüd. Es ist

1) Abgebildet u. a. bei C. Huart, *Konia, La ville des Derviches Tourneurs*, Paris 1897, S. 19.

eine Türbe von einfacher, aber solider Bauart offenbar jüngeren Datums, die in jüngster hamidischer Zeit eine häßliche Vorhalle erhalten und mancherlei Ausschmückungen namentlich an der Einfriedigung erfahren hat[1]. Heute liegt sie verlassen und ohne Aufsicht da, während sie einst das Ziel vieler war, denen die Tradition des Hauses Osman heilig galt; zumal von den nomadisierenden Jürüken dieser Gegend, die vielleicht noch ein bewußt empfundenes unmittelbareres Verhältnis zu den nomadischen Begründern des großherrlichen Hauses hatten, scheint das Grab Ertogruls bis in die neueste Zeit ziemlich stark besucht gewesen zu sein; so sah noch Körte im Jahre 1893 in Eskischehir einen prachtvollen Zug von Qaraketschilijürüken, die in der Art eines regelrechten Pilgerzuges nach Söjüd zu dem Grabe des Ahnherrn des osmanischen Hauses wallfahrteten[2].

Die Winterweide des Türkenstammes Ertogruls muß sich im wesentlichen nördlich von Söjüd erstreckt haben, wo das Gelände ein, wenn auch vielfach durchfurchtes, so doch auch weitere Flächen bildendes Hochland mit weiter Sicht auf die Gebirge jenseits des Saqaria darstellt. Von Söjüd ab südlich dagegen hat man von tiefen Tälern durchfurchtes Gebirge zu überschreiten, die Ausläufer des Boz Dagh, bis man nördlich von Tschuqurhisar in die langgestreckte Ebene von Eskischehir, die zuerst vom Sary Su, dann vom Pursaq durchflossen wird, eintritt.

An dem Wege Söjüd—Eskischehir erscheinen auf der Karte ein Qyzyl Serai und ein Scharabhane verzeichnet, erstere Örtlichkeit am linken Hange des Söjüd Su-Tales, letztere nördlich von Tschuqurhisar im Tale eines bei Tschuqurhisar mündenden Nebenflüßchens des Sary Su. Beide Orte werden in der Geschichte des Qaramani Meḥmed Pascha et-Tevqīʿī erwähnt[3], und zwar Scharabhane als Grabstätte Gök Alps

---

1) Abgebildet bei R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, Taf. 14.

2) Alfred Körte, *Anatol. Skizzen*, Berlin 1896, S. 12f.; bei Mehmed Zia, *Brusadan Qonieja sejāḥat*, S. 175 findet sich eine Abbildung einer solchen Wallfahrt der Qaraketschilijürüken zum Grabe Ertogruls (vgl. den Text dazu S. 180).

3) TÜTEM. (*Türk tārīchī endjümeni*

und Qyzyl Serai als Grabstätte Gündüz Alps, das ist, nach dieser Quelle, des Großvaters, bzw. Vaters Ertogruls[1]).

Mit Eskischehir betritt man den Boden des rumseldjukischen Reiches, was dem Ankommenden noch vor Betreten der Stadt durch die kleine, deutlich seldjukische Formen zeigende Brücke über den Sary Su sofort zum Bewußtsein geführt wird. Die Stadt dürfte, wie oben erwähnt, der letzte größere Platz des Seldjukenreiches von Rum an seiner Nordwestgrenze gewesen sein. Wann sie osmanisch wurde, ist nicht bekannt. Wahrscheinlich ist, daß mit dem Erlöschen der seldjukischen Herrschaft die Stadt sich als im Machtbereiche der Osmanen liegend betrachtete und mit Stabilisierung des osmanischen Fürstentumes als Staat von selbst als Bestandteil dieses neuen Staates figurierte. Von Kämpfen um Eskischehir wird jedenfalls nichts berichtet, sondern nur von friedlichen Beziehungen zu der Stadt, und der Bezirk Sultan Üjüjü („Sultanshügel"), unter dem man sich wohl das weitere Gebiet von Eskischehir zu denken hat, wird stets als zum Stammgebiete der Türken Ertogruls und Osmans gehörig behandelt. Damit steht nicht im Widerspruch, daß ihnen als Weideplätze die Almen an der byzantinischen Grenze, für den Winter die von Söjüd und für den Sommer die des Ermeni Daghs und des Dumanitsch Daghs angewiesen wurden.

Den ersten Schritt, eine eigene Herrschaft aufzurichten, bedeutete die wohl noch unter Ertogrul fallende Eroberung von Qara[dja] Hisar[2]) in unmittelbarer Nachbarschaft des Gebietes von Eskischehir, dessen christlicher Herr als dem Seldjukensultan tributpflichtig bezeichnet wird[3]). Die Ruinen

medjmū'asy) XIV, 87; über Qyzyl Serai vgl. A. D. Mordtmann d. Ä., *Anatolien*, ed. Fr. Babinger, S. 63 und Anm. 40.

1) Qaramānī Meḥmed Pascha enthält hier einen von der sonstigen Überlieferung völlig abweichenden Stammbaum, den nur noch das Werk des Rūḥī Edrenevī und nach diesem Münedjdjimbaschy III, 270 kennt (vgl. J. H. Mordtmann, MOG. II, 135).

2) Schükrullāh: MOG. II, S. 78 oben; auch bei Aḥmedi (TOEM. I, S. 47) ist von Eroberungen Ertogruls die Rede, doch ist kein Ortsnamen genannt.

3) Vgl. Anonymus Giese, S. 5, Z. 25 f. = Urudj, ed. Babinger,

dieser einst beträchtlichen Burg[1]) liegen, die Straße nach Kutahia beherrschend, südwestlich von Eskischehir auf steiler Höhe am rechten Ufer des Pursaq bei der neuen Ortschaft Qaraschehir; wie alle anderen mittelalterlichen Befestigungsbauten Anatoliens harren auch die von Qaradja Hisar immer noch der genaueren Durchforschung.

Erst von Qaradja Hisar aus, bei dessen Eroberung er noch als Gefolgsmann der Seldjuken auftritt, soll dann nach den ältesten Quellen Ertogrul Söjüd erobert haben[2]). Mit Qaradja Hisar wird ferner die in das Jahr 689 H./1290 D. gesetzte Unabhängigkeitserklärung seines Sohnes Osman, die in der Verrichtung des Kanzelgebetes auf seinen Namen durch Tursun Faqîh bestanden hatte, in Verbindung gebracht[3]).

Als Bezirk wird danach Qaradja Hisar mit Sultan Üjüjü gleichgesetzt, welchen als seinen Stammbezirk Osman seinem Sohne Orchan als Sandjaq verlieh[4]).

In späterer osmanischer Zeit hat der Verwaltungsbezirk (Sandjaq oder Liva) Eskischehir den alten Namen in der verderbten Form Sultan Önü getragen[5]).

Auch Eskischehir hat in den griechisch-türkischen Kämpfen stark gelitten: Die am Bahnhof gelegene Unterstadt, in der die Bazare lagen, ist so gut wie vollständig zerstört und nur zum Teil recht bescheiden wieder aufgebaut. Die sich an den Hang des Hochplateaus im Süden anlehnende Oberstadt

---

S. 6, l. Z. f. und S. 82, Z. 16f., wo dasselbe Verhältnis auch vom Herrn von Biledjik ausgesagt wird.

1) Über Qaradja Hisar vgl. jetzt R. HARTMANN, *Im neuen Anatolien*, S. 60 ff.

2) Aḥmedī: TOEM. I, S. 47; Schükrullāh: MOG. II, S. 79.

3) Anonymus Giese, S. 6, Z. 12ff. = Urudj, S. 12, Z. 4f. und S. 87, Z. 1f.

4) So Anonymus Giese, S. 7, Z. 10f. = Urudj, S. 12, Z. 7 und S. 87, Z. 4, woselbst für Sultan Üjüjü In Önü eingesetzt ist, eine Verwechslung beider Namen, die nachmals häufiger stattfindet (s. TAESCHNER, *Das anatolische Wegenetz* I, S. 122, Anm. 1). Vgl. ferner die Wiener Handschrift H. O. 146 (FLÜGEL III, Nr. 1799), fol. 78r, Z. 2f.; es ist dies das v. HAMMER, GOR. IX, S. 340 unter Nr. 65 erwähnte Qānūnnāme Nr. 146, das v. KRAELITZ, MOG. I, S. 15, Anm. 15 vermißt [Wittek].

5) Hadjy Qalfa, *Djihānnumā*, Druck Konstantinopel 1145 H., S. 641.

mit den wenigen älteren Monumentalgebäuden, die Eskischehir aufweist, ist glücklicherweise verschont geblieben.

Unter diesen verdient die Qurschunlu Djāmi', die im Jahre 933 H./1527 D.[1]) von dem Vezir Mevlana Mustafa Pascha, dem Erbauer der schönen Moschee von Gebze[2]), erbaut wurde, eine genaue Aufnahme. Sie ist besonders durch ihre Verbindung mit einem Mevlevi-Kloster interessant, das heute als Militärlazarett dient.

Von Eskischehir fuhren wir ein Stück das Pursaqtal hinauf an Qaradja Hisar vorbei. Dann nahm unser Kraftwagen, den Bogen des Flusses abschneidend, den Weg über meist noch unvermessenes Gelände („weiße Stellen der Kiepertkarte"), über Molla Köi, um bei Qalburdjy Tschiftliji den Pursaq wieder zu erreichen, und bei Softscha in die Straße nach Kutahia einzubiegen. Die Zugehörigkeit dieses wenig bevölkerten Gebietes war in der Zeit, als das osmanische Reich entstand, wohl ungewiß. Bei der Weiterfahrt zogen wir durch das wildromantische obere Pursaqtal, das den Namen Besch Dejirmen Boghazy („Fünfmühlenschlucht") führt. Wir passierten damit den Bezirk Armud Eli, der schon außerhalb des ältesten osmanischen Machtbereiches lag und, der wichtigen Inschrift Jaqub Tschelebis in Kutahia, von der weiter unten die Rede sein wird, zufolge, zu germianischem Gebiete gehörte.

Der Austritt aus diesem Gebirgslande führt in die reiche Fruchtebene von Kutahia. Diese Stadt war wohl der westlichste Vorposten der seldjukischen Herrschaft und nach deren Ende die Hauptstadt des türkischen Fürstentumes der Germian Oghlu, das den Berichten gleichzeitiger Schriftsteller zufolge, zu Anfang des 14. Jahrhunderts unter den vielen türkischen Fürstentümern Westanatoliens der damaligen Zeit eine beherrschende Stellung einnahm[3]). Mit Anwachsen der osma-

1) Die sehr mangelhafte Lesung der Bauinschrift durch Cl. Huart in *Revue Sémitique* III, 1894, S. 63f. bietet das Chronogramm *min ḫair ǧedīd*, welches 921 H. ergibt. Wir lasen *mebnī ḫair ǧedīd*, was 933 H. ergibt.

2) Gest. 935 H./1529 D., begraben in Gebze bei seiner dort gestifteten Moschee: *Sidjill-i-'Oṣmānī* IV, 372.

3) Vgl. die Bedeutung, die al-'Umarī dem Fürstentume Germian beimißt, vorläufig in der Quatremère'schen Übersetzung: *Notices et Ex-*

nischen Macht wurde Germian bald von dieser überflügelt, und geriet, nicht zum mindesten durch die politische Heirat Sultan Bajezids I. mit einer germianischen Prinzessin in Abhängigkeit vom osmanischen Reiche, bis endlich nach dem Tode des letzten Fürsten (832 H./1428—29 D.) Murad II. das germianische Fürstentum seinem Reiche einverleibte und zu einer Provinz desselben machte. Als ein gewisses Äquivalent für die verlorene Eigenstaatlichkeit erhielt Kutahia dann eine Vorzugsstellung als Hauptstadt des ganz Westanatolien umfassenden Ejālets Anadolu und wurde Sitz des Beglerbegs (Valis) desselben.

Sehr interessant werden die Verhältnisse in dem vom osmanischen Reiche abhängigen Fürstentume Germian beleuchtet durch die bereits erwähnte, überaus wichtige, über 30 Zeilen lange Inschrift des letzten germianischen Fürsten Jaʿqūbs II. in Kutahia von 814 H./1411 D. in seiner Medrese, in altem Rumtürkisch (= Altosmanisch) verfaßt, die den Titel einer Königin der anatolisch-türkischen Inschriften verdient. Sie, die zuerst von Balhasanoglu Nedjib Asim mit franz. Übersetzung[1]), dann nochmals besser von Halil Edhem herausgegeben wurde[2]), ist von uns von neuem eingehend studiert, photographiert und abgeklatscht worden und wird Gegenstand einer besonderen Publikation.

Kutahia ist zum Glück in den griechisch-türkischen Kämpfen, wohl weil es nicht an einer der Rückzugslinien der um Eskischehir und Afiun Qarahisar konzentrierten griechischen Hauptstreitkräfte lag, verschont geblieben und bietet somit besser das Bild einer türkischen Provinzstadt der Vorkriegszeit als manche andere. Dennoch ist an vorosmanischen Bauten, germianischen, seldjukischen oder gar byzantinischen, nicht allzuviel durch seine Monumentalität auffallendes in der Stadt vorhanden: Man muß schon gut suchen, um in den Häusern neueren Datums Bauwerke zu entdecken, die sich entweder durch ihre Inschrift als frühgermianisch wie die Moschee auf

---

traits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi XIII, Paris 1838, S. 151 ff. insbesondere 334 ff., speziell 347 ff.

1) *Keleti Szemle* VI, 1905, S. 351 ff. 2) TOEM. I, S. 116 ff.

der Burg[1]), oder durch ihre Formensprache als seldjukisch erweisen, wie das Portal des Kütschük Hamam. Der bedeutendste vorosmanische Bau in der inneren Stadt dürfte der Baukomplex Ja'qūb's II. sein, hauptsächlich bestehend aus 2 Medresen, in deren einer, der unscheinbaren Dysch Medrese sich die oben genannte Inschrift findet. Die andere, unter der Bevölkerung Gök Schadyrvan genannt, ist ein Bauwerk von höchstem künstlerischem und baugeschichtlichen Interesse, eine Anlage nach dem bekannten aus Persien stammenden Kreuzivan-Schema mit Überwölbung des in der Mitte liegenden Hofes; in dem südlichen Ivan befindet sich in einem mit prächtigen Fliesen ausgelegten erhöhten Raume das Grab Ja'qūb's II. Dieses Bauwerk fügt sich in die Reihe der in Anatolien häufigen Bauwerke, die den aus den wärmeren arabischen und persischen Ländern übernommenen Typus des monumentalisierten orientalischen Hofhauses durch Einengung und schließlich Überwölbung des Innenhofes dem harten Klima des anatolischen Hochlandes angepaßt haben.

Im übrigen besitzt Kutahia in seiner imposanten Burg ein interessantes Beispiel anatolischer Wehrbaukunst aus dem Mittelalter, an dem wohl Byzantiner, Seldjuken, Germianen und vielleicht auch noch Osmanen in gleicher Weise als Bauherren beteiligt waren.

Von der stattlichen Anzahl osmanischer Bauten Kutahias, unter denen sich auch eine Moschee von der Meisterhand Sinān's[2]) befindet, ist am bemerkenswertesten die Hauptmoschee, die Ulu Djāmi', die einen höchst ungewöhnlichen Grundriß zeigt: zwei in der Längsachse hintereinander liegende große Kuppeln, die durch daran angelehnte Halbkuppeln versteift sind. Bei näherem Studium erweist sich der Grundriß als eine Kontamination des altosmanischen Zweikuppeltypus von der Art der großen Moscheen in Brussa mit der hochosmanischen Bauweise der Konstantinopeler Moscheen, bei denen

1) Die Inschrift Süleimānschāhs an derselben von 779 H./1377 D. vgl. TOEM. I, 115.

2) Die Hüsein Pascha Djāmi' vgl. *Teẕkiret ul-bunjān*, Der-seādet 1315, S. 31, Nr. 61.

eine Versteifung der Kuppel — hier ist es immer nur eine — durch Halbkuppeln ganz geläufig ist. Eine kurze Inschrift am Minaret, die bezeugt, daß diese Moschee von Bajezid I. erbaut wurde und später Erweiterungen erfahren hat, bestätigt diesen Befund.

Die Rückreise führte uns zunächst wieder das Pursaqtal hinab; dann von Softscha ab über das Gebirge, nach dessen Überquerung wir bei In Önü in die langgestreckte Ebene von Eskischehir hinabstiegen und damit wieder altosmanischen Boden betraten.

Daß der 2. Teil des Namens In Önü aus Üjüjü verderbt ist, wie ich früher geglaubt habe[1]), hat sich mir als ein Irrtum herausgestellt: Die Höhle, vor der der Ort liegt, ist hier nicht in einem Tumulus, sondern im Abhang des steil in die Ebene des Sary Su abfallenden Gebirges; tatsächlich ist, wie auch R. HARTMANN in seiner Anzeige meines „Wegenetzes" richtig bemerkt[2]), „Vor der Höhle" ein für diesen Ort ausgezeichnet passender Name. Anders ist es mit dem Namen des Bezirkes Sultan Önü: für diesen ist die ältere Form Sultan Üjüjü urkundlich bezeugt[3]).

In Boz Üjük, das hinter der niedrigen Wasserscheide von Aq Punar bereits im Gebiete des Qara Su liegt, zieht die stattliche in bestem hochosmanischem Stile i. J. 935 H./1528–29 D. erbaute Moschee Qasim Paschas[4]) das Interesse des Forschers auf sich. Zu ihr gehörten offenbar noch weitere umfangreiche Wohlfahrtsanlagen, die heute verschwunden sind: Außer der normalen Bauinschrift, die sich wie gewöhnlich über der Tür der Moschee befindet, wird im Innern der Moschee noch ein großer spitzbogig abgeschlossener Inschriftsstein aufbewahrt, der in besonders kostbarer Ausführung (prachtvolles Taʿlīq in Hochrelief) noch einmal das gleiche Datum bietet, und offenbar von dem monumentalen Portalgebäude herstammt, das in den

---

1) Vgl. mein *Wegenetz* I, S. 122, Anm. 1.

2) *Der Islam* 16, 1927, S. 306.

3) Vgl. *Wegenetz* außer der oben zitierten Stelle die Nachträge I, S. 245 und II, S. 68.

4) Gest. 939 H./1532—33 D.: *Sidjill-i-ʿOsmānī* IV, 46f.

Gesamtbezirk der Moschee hineinführte; und am Mimbar ist eine kleine Flieseninschrift angebracht, die von der Erbauung eines Bades durch Qasim Pascha i. J. 932 H./1525–26 D., also 3 Jahre vor Beendigung der Moschee, berichtet. Von all diesen Nebengebäuden ist heute nichts mehr zu sehen.

Endlich wird noch im Innern der Moschee ein prachtvolles Beutestück aus dem ejjubidischen Syrien vom Anfang des 13. Jahrhunderts gezeigt, eine Kanzel, bestehend aus einer einfachen Platte, die aber auf 4 schönskulpierten, figurale Kapitelle aufweisenden Säulchen ruht. Auf diesen finden sich, umlaufend um den Säulenhals, gleichlautende Inschriften auf den Namen des Fürsten von Ḥamā, Muẓaffars II. Taqī addīn Maḥmūd (626—642 H./1229—1244 D.).

Von In Önü ab über Boz Üjük folgten wir der alten osmanischen Heerstraße bis hinter Pazardschyq, für welchen Ort die alten Marschrouten den Namen Ermeni Pazary bieten. Der nur an einer Stelle mögliche Aufstieg aus dem engen Tale des Qara Su in das Gebirgsland heißt in den gleichen Quellen Ermeni Derbend, und so dürfen wir auch wohl annehmen, daß wir uns hier auf dem Boden des Ermeni Daghs befinden, dessen Almen neben denen des in südwestlicher Richtung sichtbaren Dumanitsch Daghs, den Türken Ertogruls als Sommerweide angewiesen worden sein sollen: also wiederum ein Teil des ältesten osmanischen Herrschaftsgebietes, das einerseits aus dem Bezirke Sultan Üjüjü um Eskischehir und anderseits aus den, roh ausgedrückt, im Halbkreis darumliegenden Grenzalmen von Söjüd, Ermeni Dagh[1]) und Dumanitsch Dagh bestand.

1) In dem Vilājetnāme des Ḥādjy Bektasch (Erich Gross, *Das Vilâjet-nâme des Hâǧǧî Bektasch*: Baseler Diss. und *Türk. Bibl.*, Bd. 25, Leipzig 1927, S. 136) wird der Engpaß von Ermeni als die Grenze zwischen dem byzantinischen und dem seldjukischem Reiche bezeichnet. Wenn auch das Vilājetnāme an sich keine ernsthafte historische Quelle ist, so ist der darin enthaltene Bericht über die Entstehung des osmanischen Reiches offenbar unabhängig von dem Nachrichtenbestand, der uns in den altosmanischen Chroniken überliefert ist, und dürfte daher neben diesen einen selbständigen Wert für die Geschichtsforschung haben, weshalb er mit in die Untersuchungen über die Entstehung des osmanischen Reiches einzubeziehen ist.

Aus diesem Gesamtgebiete heraus ging Osmans Eroberungsstreben in nordwestlicher Richtung und ist gekennzeichnet einmal durch die Reihe der eroberten Plätze Biledjik, Jarhisar, Köprühisar[1]), die alle an einer Straße liegen, und dem Zielpunkte Jenischehir, zum andern durch den Vorstoß in die am Nordfuße des Dumanitsch Daghs gelegene Fruchtebene von Inegöl und nach dessen Einnahme über die Wasserscheide von Aqsu hinaus nach Kestel an den Rand der Brussaebene.

Auch wir nahmen von der Hochebene von Pazardjyq aus denselben Weg, um nach Brussa zurückzugelangen. Leider war es in Inegöl schon zu dunkel, um die dort befindliche interessante, altosmanischen Charakter tragende Moscheeanlage zu besichtigen[2]).

Was die das Gebiet durchziehenden Straßen anbetrifft, so haben wir die Strecken dreier alter Straßen untersucht: 1. die Strecke Izniq—Eskischehir der Pilgerstraße, die von Skutari ausgehend diagonal Anatolien durchzieht, betraten wir kurz vor Söjüd, um ihr dann im wesentlichen bis Eskischehir zu folgen; 2. Von der zwischen den gleichen Endpunkten Izniq und Eskischehir ziehenden alten Heerstraße, die eine ältere Form der durch die Pilgerstraße dargestellten Diagonalstraße ist, ging eine Abzweigung, wie noch heute bei Inönü nach Kutahia ab; ihr folgten wir von Kutahia ab bis hinter Pazardjyq; 3. der alten Straße Kutahia—Brussa, die einst über den Dumanitsch Dagh ging, folgten wir von Inegöl ab bis Brussa.

Naturgemäß sind es nicht immer die gleichen Linien, die

1) Nach dem Wortlaut des Anonymus Giese, S. 6, Z. 9, scheint es so, als ob der Verfasser behauptete, Biledjik, Köprühisar, Jarhisar und Inegöl seien gleichzeitig, und zwar im Jahre 687 H./1288 D., erobert worden; doch ist die Angabe der eroberten Plätze hier offenbar summarisch für Osmans gesamte Erobererlaufbahn gemeint, während sich das Datum auf seine kurz davor berichtete Übernahme der Führerschaft über die Türken Ertogruls bezieht, zumal sich unmittelbar daran die Nachricht von der in das Jahr 689 H./1290 D. angesetzten Unabhängigkeitserklärung in Qaradja Hisar schließt, die doch sicher, wenn sie überhaupt historisch ist, ganz an den Anfang seines Wirkens zu setzen ist.

2) Vgl. jetzt über Inegöl R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, S. 41.

die heutigen Landstraßen und die alten Karawanen- und Heerstraßen zogen. An manchen Stellen, besonders in engen Flußtälern, ist die Führung der Landstraße so selbstverständlich, daß sie mit der der alten Straßen zusammenfallen muß; an einigen noch erkennbaren Stellen ergeben sich Abweichungen aus den Prinzipien heraus, nach denen die heutigen, bzw. die alten Straßen angelegt sind: Die heutigen erstreben ein möglichst gleichmäßiges nicht zu starkes Gefälle und sind daher gezwungen, bei Überwindung von zu steilen Hängen Serpentinen zu machen, oder bei durchfurchtem Gelände den Falten des Gebirges zu folgen; da Kunstbauten, wie Durchstiche und Überbrückungen der Kosten wegen tunlichst vermieden werden, weisen sie daher vielfach große Schleifen auf. Die alten Karawanen- und Heerstraßen dagegen bevorzugten, wie auch die antiken, den kürzesten Weg und scheuten auch vor übergroßem Gefälle nicht zurück. Vielfach nimmt aber der heutige Verkehr überhaupt andere Wege als früher. Während z. B. in älterer Zeit die Ortschaften wegen der Unannehmlichkeiten, die mit der Lage an einer großen Straße verknüpft waren (Requisitionen für durchmarschierende Heere, Ausschreitungen der Soldateska u. dgl.), abseits von den großen Straßen angelegt, die alten Straßen auch vielfach um größere Ortschaften herumgeleitet wurden, ohne sie direkt zu berühren, suchen die heutigen Straßen gerade die Ortschaften auf. In Gegenden, die von einer Eisenbahnstrecke berührt oder durchschnitten werden, sind naturgemäß die ursprünglichen Verhältnisse ganz besonders gestört und manchmal nicht mehr erkennbar.

Während früher, wie die Reisenden berichten, auf den Karwanenstraßen ein verhältnismäßig reger Verkehr von Karawanen mit weiten Zielen herrschte, ist der Verkehr auf den heutigen Landstraßen sehr gering und macht durchaus den Eindruck von reinem Lokalverkehr zwischen der Stadt und den umliegenden Dörfern. Es ist dies die Folge der Eisenbahn, die die Frachtbeförderung immer mehr an sich reißt und den Karawanenverkehr nahezu ausgeschaltet hat.

Der Vorteil, den man neben der schnellen Fortbewegung an sich bei einer Überlandfahrt in Anatolien mittels Kraft-

wagen hat, liegt vor allem darin, daß man sich ungestört, ohne selbst auf den Weg achten zu müssen, der Beobachtung hingeben kann: Die Kiepert'sche oder Philippson'sche Karte bequem auf den Knien, stellt man ständig den Kontakt zwischen Karte und Landschaft her, und durch den schnellen Wechsel der frischen Eindrücke erhält man einen Begriff von der Struktur des Landes, wie man ihn besser nur noch vom Flugzeug erhalten kann.

Diesen Vorteilen stehen selbstredend auch Nachteile gegenüber: Einmal ist man im Kraftwagen doch recht gebunden in der Auswahl der Wege, was besonders dann mißlich ist, wenn man auszieht, um eben diese Wege zu erforschen, und dann läuft man ständig Gefahr, an interessanten Punkten vorbeizufahren, bevor man sie richtig apperzipiert hat.

Die Mängel unserer Karten treten naturgemäß bei Überlandreisen stellenweise sehr kraß in Erscheinung, ja sie können, wie ich oben an dem Beispiele des Obelisken bei Izniq gezeigt habe, mitunter den Reisenden arg in die Irre führen. Man merkt es doch recht deutlich, wie wenig durchforscht und exakt kartographisch aufgenommen das Land ist. Dazu kommen noch die bei der Kiepert'schen Karte bekannten Willkürlichkeiten in der Nomenklatur der türkischen Orte, die nicht immer auf das Konto der Reisenden zu setzen sind: wir stellten mehrfach nicht unerhebliche Divergenzen zwischen den Kiepertschen Namen und denen, die uns genannt worden sind, fest[1]).

Der Zweck meiner *dritten* Reise, die mich zunächst nach **Angora** führte, war vor allem der, mit den maßgebenden Persönlichkeiten dort wegen meiner nächstjährigen Reise in Fühlung zu kommen. Des weiteren ist Angora als neue

1) Ein besonders krasses Beispiel will ich hier erwähnen, weil sich in diesem Falle die festgestellte Divergenz in der Namengebung nicht nur auf mündliche Wiedergabe, sondern auf ein schriftliches Zeugnis gründet: In der Nähe von Pazardjyq führt Kiepert einen Ort namens *Otmanlü* auf, der durch seine Namensform ohnehin schon sehr verdächtig ist; in dieser Gegend sind nun an den Wegabzweigungen Wegweiser angebracht, auf denen man die Ortsnamen ablesen kann; wir lasen hier als Namen des in Frage kommenden Ortes *Ḥoṭanly*.

Landeshauptstadt interessant genug, um einen Besuch zu rechtfertigen[1]).

Angora hat ein doppeltes Gesicht: Die Altstadt, die sich an 3 Seiten um die imposante Burg herumlegt, zeugt von einer urwüchsigen Provinzialkultur, genauer ausgedrückt, einem provinzialen Ableger der rumseldjukischen Kultur; die im Westen mit der Altstadt vielfach verzahnte, sich indessen am meisten außerhalb ihres Gebietes im Westen und Süden entwickelnde Neustadt dagegen zeugt von dem mächtigen Willen der jetzigen Generation, aus sich etwas zu machen, und das in jahrhundertelangem vermeintlichem Stillstand Versäumte in wenigen Jahren gründlich nachzuholen. Über die Anlage der Neustadt mögen Baufachleute urteilen; dem Laien fällt nur der freudige lebensbejahende Zug und der Wagemut auf, an dieser an natürlichen Hilfsquellen wahrlich nicht reichgesegneten Stelle Anatoliens, die freilich die zentrale Lage für sich hat, die Hauptstadt zu gründen. Wenn es auch noch Jahre dauern wird, bis Angora wirklich das sein wird, als was es gedacht ist, so ist doch das, was in den 6 Jahren, wo Angora Mittelpunkt des nationalen Lebens der Türkei ist, schon geschaffen worden ist, alle Anerkennung wert.

Das alte Angora[2]) hat sein Gepräge erhalten in seldjukischer Zeit, während welcher es einige Jahre lang auch Hauptstadt eines seldjukischen Teilstaates war: Hier residierte Muḥjī eddīn Mes'ūd, einer der Söhne Qylydj Arslans II., unter denen dieser sein Reich teilte. Doch ist der architektonische Charakter der Stadt nicht mit den Hochsitzen seldjukischer Kultur wie Qonia, Qaisarije und Sivas zu vergleichen, sondern behielt eine durchaus bodenständig anmutende Eigenart von provinzialem Charakter. Was freilich an Kunstwerken von auswärts bezogen werden konnte, wurde bezogen: So besitzt denn Angora einige Zeugnisse seldjukischen Kunstfleißes von allererstem Range, 2 prachtvolle Holzmimbars, eines in der Alaeddinmoschee auf der Burg, gestiftet von dem oben genannten

1) Vgl. jetzt auch R. Hartmann, *Im neuen Anatolien*, S. 85 ff.

2) Eine detaillierte Beschreibung des alten Angora bietet Mübarek Ghalib, *Angara*, wovon der erste Teil, Stambul 1341, erschienen ist.

Prinzen Muḥjieddin Mes'ūd i. J. 594 H./1198 D.[1]), und eines in der Arslanhānemoschee, gestiftet von Ghijātheddīn Mes'ūd II. i. J. 689 H./1290 D.[2]), und ein herrliches Mihrab in der gleichen Arslanhānemoschee aus Fayencemosaik und hochplastischem Gipsstuck. Die seldjukische Kleinkunst scheint von diesen importierten Werken her in Angora Schule gemacht und eine Nachblüte bis in osmanische Zeit hinein erlebt zu haben: Die Achi Elvanmoschee birgt ein schönes Holzmimbar, das sich in der Technik an die beiden vorgenannten reiht, aber erst von Mehmed I. i. J. 816 H./1413 D. gestiftet wurde[3]).

In der Baukunst zeigen sich jedoch nur sehr oberflächliche Berührungspunkte mit der hochrumseldjukischen Kunst. Zum Teil mag das freilich an der Verschiedenheit des verwendeten Materiales liegen, denn in Qonia und mehr noch in Qaisarije wird der Holzarmut der Gegend durch möglichst sparsame Verwendung des Holzes Rechnung getragen, dort baut man in Stein, der reiche Möglichkeit zu feinem Steinschnitt bietet, oder in Ziegeln mit Fayenceschmuck. Wenn auch Angora selbst ebenfalls absolut holzarm ist, so liegt es doch ziemlich nahe an der Südgrenze der Waldregion des Schwarzen Meeres; es herrscht hier daher eine Art Fachwerkbaukunst vor, die verhältnismäßig geringe Möglichkeiten zur Entfaltung der typisch seldjukischen Schmuckkunst bietet, dafür aber eine in der hochseldjukischen Baukunst unbekannte reiche Ausgestaltung des Gebälks begünstigt. Abgesehen davon, weichen auch in der Gesamtanlage die alten Bauten Angoras von den hochseldjukischen ab, und zeigen einen einfacheren, urtümlicheren Typus. Die wohl älteste Moschee Angoras freilich, die nach dem berühmten Seldjukensultan Alaeddin genannte auf der Burg, kann uns hierin kein Beispiel bieten, denn sie ist in ihrer heutigen Form ein verhältnismäßig neuer Bau und architektonisch ohne jede Bedeutung. Dagegen besitzt Angora in der Arslanhānemoschee ein Bauwerk, das den Typus der

---

1) Die Inschrift Mübarek Ghalib, a. a. O., S. 47.

2) Die Inschrift Halil Edhem: TOEM. VII, Heft 41, S. 312 und Mübarek Ghalib, a. a. O., S. 48.

3) Die Inschrift Mübarek Ghalib, a. a. O., S. 50.

Seldjukenbauten Angoras wiedergeben dürfte: Es ist ein einfacher, viereckiger Saal, durch große Holzsäulen mit Spolienkapitellen in 5 senkrecht auf die Qiblawand zulaufende Schiffe geteilt. An der Rückwand läuft eine erhöhte Rampe entlang; darüber, aber weiter in den Raum hineinragend, eine Empore, die bei andern Moscheen des gleichen Typus noch einen kleinen viereckigen Balkon in der Mitte aufweist, der aber von unten nicht gestützt ist. Das Charakteristische an dieser Moschee ist indessen das reiche Balkenwerk der flachen Decke, das seine Entsprechung in dem vorragenden Traggebälk der Erker an den Privathäusern des alten Angora hat, die für dieses charakteristisch sind, mithin also auch wohl eine Eigentümlichkeit der alten urwüchsigen materialbedingten Baukunst Angoras darstellen.

Das Schicksal Angoras in nachseldjukischer Zeit ist noch voller Probleme; namentlich ist die Rolle, die die Achīs, jene in damaliger Zeit über ganz Anatolien verbreitete religiöse Organisation, von deren Wirken und Ansehen uns Ibn Baṭṭūṭa ein so anschauliches Bild gibt, in Angora gespielt haben, noch völlig ungeklärt. Nominell dürfte die Stadt damals unter mongolischer Oberherrschaft gestanden haben, doch mag diese vielleicht hier an der äußersten Peripherie des Reiches nur sehr oberflächlich gewesen sein und der lokalen Machtentfaltung einiger angesehener geistlicher Adelsfamilien Raum gewährt haben[1]).

Der Achīzeit dürften die meisten der älteren Bauten Angoras angehören; diese (die Achī Elvan, die Qujulu und die Dabbāghāne Djāmi') gleichen im Typus durchaus der Arslanhānemoschee, die selbst auch nach dem bedeutendsten Vertreter des Angoraer Achīgeschlechtes, Achī Scherefeddīn, der neben ihr begraben liegt, benannt ist. Auch hier herrscht überall die flache Decke mit reichem offenen Gebälk vor.

In osmanischer Zeit hielt sich zwar in Angora die alte

1) Über die Achīs Angoras und ihr einst in der Arslanhānemoschee aufbewahrter, jetzt leider verloren gegangener Stammbaum vgl. AHMED TEVHID: TOEM. IV, S. 1200ff. (insbes. 1202f.); HALIL EDHEM: TOEM. VII, S. 314, Anm. 1 und MÜBAREK GHALIB, *Anqara*, S. 49.

einfache Saalanlage der Moschee mit der flachen Decke ohne Kuppel, jedoch wurden die Balken in der gleichen Weise wie bei den Holzdecken in Konstantinopel und Brussa verkleidet. Das bedeutendste Beispiel dieser osmanisch beeinflußten altangoraer Bauweise bietet die Ḥādjy Bairām Moschee, die in ihrer heutigen Form — eigentümlich genug und vollkommen aus der sonstigen osmanischen Baukunst herausfallend — ausweislich einer Inschrift erst aus dem Jahre 1126 H./1714 D. stammt. Natürlich handelt es sich hier nur um eine Restauration; die ursprüngliche Anlage der Moschee, die sich bekanntlich an die Ruine des berühmten Augustustempels anlehnt, wie auch die Türbe des berühmten Heiligen und Ordensstifters Ḥādjy Bairām Velī († 833 H./1429—30 D.) dürfte aus frühosmanischer Zeit stammen.

Ein eigentliches Kloster scheint die Bairāmije nicht besessen zu haben; dagegen hatten die Ordensmitglieder Gelegenheit zur Klausur in einer Reihe völlig lichtloser Zellen unter dem Fußboden der Moschee.

Außer diesen altertümlichen Moscheen besitzt Angora jedoch auch eine Moschee in hochosmanischem Stile, die Djenābī Aḥmed Pascha[1]) Djāmi', die kein geringerer als der berühmte Meister Mi'mār Sinān selbst als sein Werk beansprucht[2]); es ist ein Prachtwerk aus der Blütezeit osmanischer Baukunst. Leider war es mir unmöglich, dasselbe zu betreten, da es als militärisches Depot dient; nicht einmal bis zur Bauinschrift über der Tür vorzudringen, gestattete man mir.

Die gleiche Erfahrung kann man bei dem einstigen armenischen Kloster Wank bei Angora machen, einem der ehrwürdigsten Bauwerke überhaupt, das die Türkei besitzt und das seit dem Altertume ununterbrochen bis in die Neuzeit in Benutzung war, um in der heutigen Zeit als Pulvermagazin(!) zu dienen: man darf sich ihm nicht einmal so weit nähern, daß man seinen architektonischen Aufbau betrachten kann. In Kriegszeiten, wo es sich um die Existenz eines Volkes oder Staates handelt und alle andern Rücksichten fallen gelassen

1) Gest. 969 H./1561—62 D.; S. 'O. I, 199.

2) *Tezkiret ul-bunjān*, S. 30, Nr. 51.

werden müssen, ist eine Mitheranziehung derartiger Bauten oft nicht zu umgehen. Aber die Türkei hat seit 1922 Frieden und ist infolge ihres Sieges in einer — das kann man wohl sagen — einigermaßen gesicherten außenpolitischen Situation; es gibt daher keinerlei Momente mehr, die die Verwendung künstlerischer oder historischer Denkmäler zu militärischen Zwecken, die ihre Zugänglichkeit ausschließen, oder gar wie beim Kloster Wank, ihren Bestand gefährden, irgendwie rechtfertigen; und es wäre sehr dankenswert, wenn jetzt endlich derartige Bauwerke, die zu dem wertvollsten Kulturbesitz der Nation gehören, entweder ihrer Bestimmung zurückgegeben, oder zum mindesten so verwendet werden, daß sie betretbar sind. Für militärische Depots lassen sich mit geringen Kosten Bauten errichten, die zudem auch zweckentsprechender sind als die alten Sakralbauten.

Vor dem Kloster Wank befindet sich ein Friedhof mit Grabsteinen holländischer, französischer und englischer Kaufleute, vorzugsweise aus dem 17. Jahrhundert, welche zeigen, daß in Angora schon seit langem der abendländische Handel festen Fuß gefaßt hatte. Die Grabsteine müssen nach der Sorgfältigkeit der Beschriftung, welche in dem jeweiligen Stile der Zeit gehalten ist, zu schließen, von auswärts (wohl aus Konstantinopel) beschafft worden sein. Auch dieser kulturhistorisch so interessante Friedhof wäre einer pfleglicheren Behandlung wert.

Von Angora aus machte ich einen Ausflug nach der etwa 100 km entfernten Tscheschnijirbrücke bei Köprü Köi, auf der die Straße von Angora nach Qyrschehir und Qaisarije den Qyzyl Yrmaq überschreitet. Ihr Name ist von den Reisenden arg verunstaltet worden und findet sich daher auch kaum irgendwo richtig in der Literatur; sie heißt aber tatsächlich so, wie es die türkischen Schriftsteller (Evlijā und das Djihānnumā) und die Itinerarien angeben: Tscheschnijir Köprüsü. Diese prachtvolle, wohl noch aus seldjukischer Zeit stammende Brücke, wurde von mir genau aufgenommen und vermessen. An ihrem Ostende steht bekanntlich ein hethitischer Löwe, was, bei der bekannten Vorliebe der Seldjuken für Löwen-

figuren als ein Argument für ihre seldjukische Herkunft angesprochen werden darf. Eine Inschrift hat sie leider nicht.

Gleichfalls an ihrem Ostende finden sich die Fundamente eines umfänglichen Gebäudes, wahrscheinlich des zur Brücke gehörenden Hanes, denn die Tscheschnijir Köprüsü figuriert als eine wichtige Station in den Itinerarien, es muß also hier eine Unterkunftsmöglichkeit gewesen sein; in dem daneben liegenden Köprü Köi findet sich eine solche nicht; dort ist nur ein Müsäfir Odasy.

Auf dem Wege zu dieser Brücke zeigte sich mir wiederum die Mangelhaftigkeit unserer Karten, die an dieser Strecke eine Reihe von Fehleintragungen aufweisen, über die ich besonders berichten werde.

Der Weg von Angora nach der Tscheschnijirbrücke muß in früherer Zeit ziemlich belebt von Karwanen gewesen sein, denn alles was von Angora nach Qaisarije und auch nach Sivas, ja selbst nach Toqat wollte, mußte die Brücke passieren; erst später, im 17. Jahrhundert, kam für Sivas und Toqat die Straße über Qaledjik auf. Heute, nach Eröffnung der Eisenbahn Angora—Qaisarije, dient die Straße über die Tscheschnijirbrücke nur den verhältnismäßig seltenen Automobilreisenden und dem spärlichen Lokalverkehr.

Diese Eisenbahn, die im letzten Sommer 1927 dem Verkehr übergeben wurde, benutzte auch ich, um von Angora nach Qaisarije zu kommen.

Qaisarije hat in seinen Bauten durchaus den seldjukischen Charakter bewahrt. Aus osmanischer Zeit steht hier nur ein nennenswertes, allerdings künstlerisch sehr bedeutendes Bauwerk, die Qurschunlu Djämi' (dieser Name bezeichnet in anatolischen Städten die bedeutendste osmanische Moschee der Stadt; nach der Bleibedachung, die eine nur bei wenigen Bauten anwendbare Kostbarkeit bedeutete), die nach dem Chronogramm der Bauinschrift im Jahre 994 H./1586 D. von einem Aḥmed Pascha erbaut worden ist. Der Bau, der glücklicherweise noch seiner ursprünglichen Bestimmung dient, ist ein hervorragendes Beispiel hochosmanischen Stiles.

Der Bestand an künstlerisch wertvollen rumseldjukischen

Bauten in Qaisarije ist dagegen sehr bedeutend, und es ist erstaunlich, daß sie abgesehen von den Inschriften[1]), noch nicht Gegenstand eingehenden Studiums geworden sind. Man hat hier gute Gelegenheit, an einer ziemlichen Reihe schöner Grabbauten — diese Grabbauten von typisch seldjukischer Form, polygonal oder rund mit Pyramiden- bzw. Kegeldach heißen hier durchgängig Kümbed — die Anlage derselben zu studieren. Die Alī Dja'fer Kümbedi, etwas außerhalb der Stadt bietet dem Forscher durch ihr halbeingefallenes Dach Einblick in die Konstruktion desselben, das durch seine Doppelschaligkeit (innen Kuppel, außen Pyramide oder Kegel) den Bauforscher zur Fragestellung nach der Verbindung der beiden Schalen anreizt.

Wichtiger noch als durch seine Kümbeds ist Qaisarije durch den relativ reichen Bestand an seldjukischen Moscheen. Bisher sind in den Publikationen über seldjukische Bauten mit wenigen Ausnahmen fast nur die Medresen gebührend behandelt worden, so daß es schwer fällt, sich ein Bild von der seldjukischen Moschee zu machen. Gewiß hat auch Qaisarije eine Reihe von Medresen, die ebenso wie die von Qonia und von Sivas mit prachtvoll skulpierten Portalen geschmückt sind; sie treten aber im Stadtbild nicht so sehr zu Ungunsten der Moscheen hervor, wie es sonst zu sein scheint. Das Bild, das man hier von der seldjukischen Moschee — da alle Moscheen Qaisarijes[2]) das gleiche Schema aufweisen, handelt es sich nicht um individuelle Einzelbildungen, sondern um einen festen Typus — bekommt, ist von ziemlicher Bedeutung für die türkische Baugeschichte: Wir haben hier nämlich das Bindeglied zwischen der Moschee alten Schemas der arabischen Länder und dem osmanischen Uludjāmi'typus vor uns. Es sind Pfeilerhallenmoscheen, meist flach gedeckt mit sichtbarem

1) Über die vorosmanischen Inschriften Qaisarijes unterrichtet das wichtige Werk Halil Edhem's, *Qaisarije schehri, Mebānī-i-islāmīje ve kitābeleri* (*TOEKüllijati* Nr. 5), Stambul 1334, das gleichzeitig eine Beschreibung der vorosmanischen Bauwerke Qaisarijes bietet.

2) Ich habe untersucht die Große Moschee (Djāmi'-i-kebīr), die Chuvānd Djāmi', Ḥādjy Qylydj Djāmi', Gülük Djāmi' und Lala Pascha Djāmi'.

Gebälk (nicht so reich wie in Angora); die Pfeiler sind durch Bogen untereinander zu Arkaden verbunden, die mit der Qyblawand parallel laufende Schiffe bilden; vor dem Mihrab befindet sich ein zwei Schiffe in Anspruch nehmender Kuppelraum. Was sie aber von den alten arabischen Moscheen unterscheidet, ist, daß sie keinen Hof haben; dafür ist aber in das Pfeilerwerk des Innenraumes außer der Mihrabkuppel, noch ein zweiter Kuppelraum, etwa in der Mitte des Innenraumes hineinkomponiert, der, wie bei der Chuvand-Moschee urkundlich feststeht[1]), und wie ich es auch von den andern Moscheen glaube, ursprünglich offen war und erst später überwölbt worden ist[2]). Eine Brunnenanlage, wie sie sich in den osmanischen Ulu Djāmi's unter dieser einst offenen Kuppel findet, habe ich freilich hier nirgends gesehen, die Waschstellen sind durchweg draußen an der Mauer.

Daß den seldjukischen Baumeistern der Gedanke der offenen Kuppel geläufig war, glaube ich an der Hand zahlreicher anderer Bauten wahrscheinlich machen zu können, die Kuppelansätze (Pendentifs) aufweisen, ohne daß je eine Kuppel darauf gesessen hätte; und zwar handelt es sich hier um Stellen, an denen die Öffnung anstatt der Kuppel als Licht- und Luftzufuhr unbedingt notwendig ist, also bei Räumen, die sonst weiter keine Fenster haben.

Unter den zahlreichen seldjukischen Monumentalbauten Qaisarijes möchte ich noch besonders der Sakralanlage der Chuvānd Chatun gedenken, bestehend aus Moschee, Grabbau (Kümbed) der Stifterin und Medrese, ein prachtvolles Beispiel einer derartigen Anlage aus seldjukischer Zeit (erbaut im Jahre 635 H./1237—38 D.)[3]), dessen Charakter — abgesehen

---

1) Halil Edhem, a. a. O., S. 63, Anm. 2.

2) Ein verwandtes Grundrißschema zeigen auch die Moschee Alaeddins in Qonia (Fr. Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Textband, Berlin 1910, S. 122), die Eschref Rum Djāmi' in Beischehir (Fr. Sarre, *Reise in Kleinasien* S. 126) und die große Moschee von Divrigi (M. van Berchem et Halil Edhem, *Materiaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum III Asie Mineure*, I. *Sivas et Divrigi*, Le Caire 1910); doch ist bei diesen Moscheen infolge besonderer Verhältnisse (Um- und Anbauten) der Typus nicht so klar erkennbar wie in Qaisarije.

3) Die Bauinschriften s. Halil Edhem, a. a. O., S. 64f.

von Minaret und der Mittelkuppel — durch keinerlei spätere Anbauten verfälscht worden ist[1]).

Im Süden der Stadt befindet sich, angelehnt an einen Felshügel mit zwei Höhlen, ein hochinteressanter Wallfahrtsort, der dem bekannten anatolischen Glaubenskämpfer Baṭṭāl Ghāzī geweiht ist. Er wird bereits von den arabischen Geographen genannt[2]), doch sind seine heutigen Baulichkeiten, die aus einem vor den Höhlen befindlichen, in mehreren Terrassen aufsteigenden offenen Gebetsplatze und einer Moschee, die 1241 H./1825—26 D. wiederhergestellt wurde, neueren Datums. Nach Evlijā[3]) war hier einst ein Bektaschikloster.

In der weiteren Umgebung von Qaisarije liegen zwei prachtvolle seldjukische Hane von dem Typus des Sultan-Hans bei Aqserai, den Sarre veröffentlicht hat[4]). Der eine, gleichfalls mit Namen Sultan Han, liegt ca. 50 km nordöstlich von Qaisarije entfernt an der Heerstraße nach Sivas, der andere, Qaratai Han, 41 km östlich von Qaisarije an der alten Straße nach Malatia. Letzteren hat kürzlich Halil Edhem bekannt gemacht[5]); ersterer, der größte und vielleicht bedeutendste seines Typus, harrt noch der Publikation[6]). Ich hatte Gelegenheit, ihn aufzusuchen und ihn eingehend zu studieren und werde ihn in der eingangs genannten Veröffent-

---

1) Einen, freilich fehlerhaften, Grundriß der Gesamtanlage siehe vorläufig bei Charles Texier, *Déscription de l'Asie Mineure*, II. vol., Paris 1849, Taf. 86.

2) Jāqūt, *Mu'djam*, ed. Wüstenfeld, IV, S. 214, Z. 9; Qazwīnī, *Āthār al-bilād*, ed. Wüstenfeld, S. 371, letzte Z.; Kjātib Tschelebi, *Djihānnumā*, S. 620, Z. 17 (lediglich Wiedergabe der älteren Nachrichten).

3) Evlijā Tschelebi, *Sejāḥatnāme*, Bd. III, Der-seādet 1314, S. 180, 185 und 187.

4) Fr. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, S. 71 ff.; ders. *Denkmäler persischer Baukunst*, Tafelband, Berlin 1901, Tafel 31—38; Textband, Berlin 1910, S. 123 ff.

5) Halil Edhem, *Einige islamische Denkmäler Kleinasiens: Strzygowski-Festschrift, Studien zur Kunst des Ostens*, Wien und Hellerau 1923, S. 243 ff., Tafel 28 f.

6) Es liegt m. W. über diesen nur die alte Beschreibung von Cholet, *Voyage en Turquie d'Asie*, Paris 1892, S. 66 vor, auf die nochmals hingewiesen zu haben das Verdienst Sarres in seinem Reisewerk S. 83 ist.

lichung meiner Reiseergebnisse eingehend behandeln. Leider finden sich an dem Bau keinerlei Inschriften, die uns über seine Entstehungszeit unterrichten; indessen kann nach dem Befunde des Baues, sowohl was die außerordentlich sorgfältige Behandlung des Steinwerks, aus dem er errichtet ist, als auch die Ornamentik anbetrifft, kein Zweifel darüber sein, daß auch er, wie seine Artgenossen, der Blütezeite der rumseldjukischen Baukunst im 13. Jahrhundert entstammt[1]).

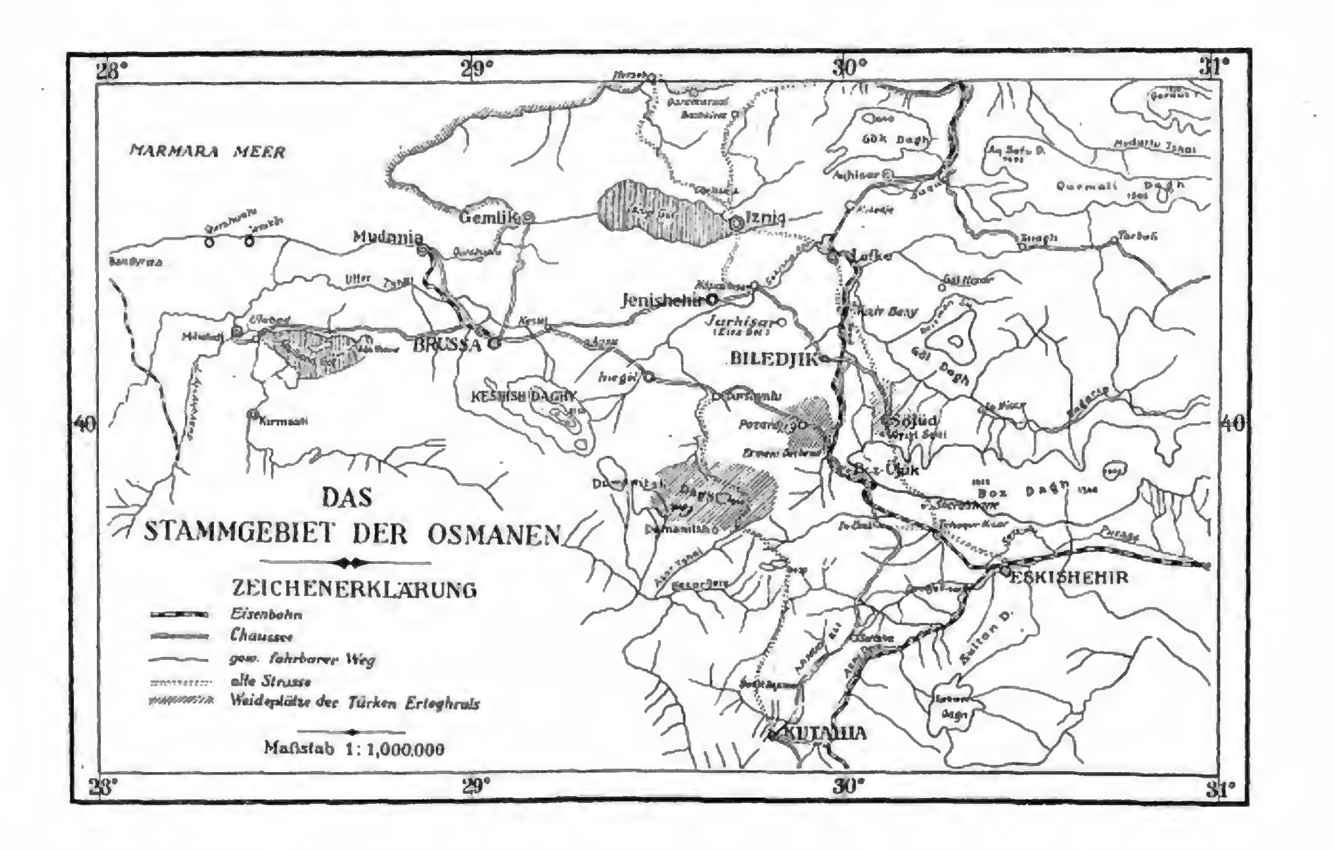
Bekanntlich gehört die Strecke Qaisarije—Sivas als eine der Hauptstrecken in das Netz der Heerstraßen aus dem 16. Jahrhundert. Der Sultan Han figuriert in den Itinerarien, die diese Strecke behandeln, als zweite Station. Die erste Station ist in der Regel Barsema. Natürlich wurde der etwas abseits von der Straße liegende Ort selbst nicht belegt, sondern die durchziehenden Truppen und Karawanen lagerten an der Straße. Davon zeugt noch heute eine an der in Betracht kommenden Stelle stehende Ruine einer Moschee, die 974 H./ 1566—67 D. erbaut worden ist. Sicher hat hier einst auch ein Han gestanden, doch konnte ich von ihm keine Spuren finden; heute steht nur ein kümmerliches Unterkunftsgebäude, eher ein Stall als ein Han, aus neuerer Zeit an dieser Stelle.

Ich beabsichtigte von Qaisarije aus noch Qonia zu besuchen, doch ist mir dies nicht gelungen, da ich keine direkte Verbindung dorthin bekam und auf eine längere Überlandreise diesmal nicht eingerichtet war. So mußte ich auf demselben Wege, wie ich gekommen, über Angora wieder nach Konstantinopel zurückkehren.

Zum **vierten** Male brach ich endlich nach Anatolien auf, um den Anfang der großen von Skutari aus quer durch Anatolien ziehenden Karawanen- und Heerstraße, soweit das von ihr durchzogene Gebiet für den Verkehr freigegeben ist, abzuschreiten: Bei Tuzla beginnt die militärische Zone, deren

---

1) Davon, daß der Bau eine osmanische Nachahmung dieses seldjukischen Hantypus darstelle, wie Klinghart in der *Deutschen Bauzeitung*, 61. Jahrgang, Nr. 86 (26. Oktober 1927), S. 708 angibt, kann gar keine Rede sein. Der dort (Abbildung 28) gebotene Grundriß weist grobe Fehler auf und ist gänzlich irreführend.



DAS
STAMMGEBIET DER OSMANEN
ZEICHENERKLÄRUNG
Eisenbahn
Chaussee
gew. fahrbarer Weg
alte Strasse
Weideplätze der Türken Ertoghruls
Maßstab 1: 1,000,000
MARMARA MEER
Gemlik
Mudania
Iznig
Jenishehir
Jarhisar
BILEDJIK
BRUSSA
KESHISH DAGHY
Lafke
Söjüd
Boz-Üjük
Boz Dagh
ESKISHEHIR
KUTAHIA
Gök Dagh
Aghisar
Inegöl
Sultan D.
Gül Dagh
28°
29°
30°
31°
40



Betreten unter keinen Umständen gestattet wird, und welche bis hinter Izmid reicht. Es bestätigte sich mir, was ich bereits früher ausgesprochen hatte[1]), nämlich daß diese anatolische Diagonalstraße im großen und ganzen der antiken Straße folgt, deren Pflaster streckenweise noch vorhanden ist, wenn es auch seines Zustandes wegen von allen Gefährten nach Möglichkeit vermieden wird. Was uns diese Straße so interessant und des Studiums wert macht, sind, abgesehen von der Feststellung ihres genauen Verlaufes, namentlich in den entfernteren Gegenden, die zahlreichen dem Wohle der Reisenden dienenden Anlagen, die alles Stiftungen frommer Männer und Frauen sind; man bekommt durch das Studium dieser Straße einen guten Einblick in die Kulturverhältnisse der alten Türkei. Da es sich bei ihr, die heute den Namen Baghdad Jolu führt, um die alte Pilgerstraße handelt, so nimmt es nicht Wunder, daß, soweit Inschriften darüber Auskunft geben, die Stifter fast alles Mekkapilger (Ḥādjy̆) sind. Neben den Resten antiker Bauten finden sich hervorragende Beispiele des türkischen Brückenbaues, und in gewissen Abständen trifft man auf Raststellen, die mit einem Brunnen und einem Gebetsplatze (Namāzgjāh) mit Qyblastein ausgestattet sind; zu einer solchen Raststelle gehört als wesentlicher Bestandteil auch eine schattenspendende Platane, die heute meist zu gewaltigem Umfange angewachsen ist, und der ganzen Anlage etwas ungemein Wohltuendes gibt.

Einen besonderen Reiz bietet es, diese Straße, welche, weil zu nahe an dem schon allzubekannten Konstantinopel gelegen, eigentlich von keinem neueren Reisenden einer eingehenden Beschreibung gewürdigt worden ist, an der Hand der besten Beschreibung, die wir von ihr aus älterer Zeit besitzen, der aus der Feder des braven Dernschwam, Busbeks gelehrtem Begleiter, von 1555[2]), abzuschreiten, und festzustellen, wie wenig grundlegend sich der Habitus des Landes, selbst in unmittel-

1) *Wegenetz*, II. Teil, S. 64 ff.

2) *Hans Dernschwams Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, herausgeg. von Franz Babinger: *Studien zur Fuggergeschichte*, 7. Heft, München und Leipzig 1923, II. Teil, S. 151 ff.

barer Nachbarschaft der Weltstadt am Bosporus, im Laufe der nun bald 400 Jahre, die seither verflossen sind, geändert hat. Ich habe eine Reihe von Örtlichkeiten und Anlagen, die DERNSCHWAM in seinem Reisetagebuche erwähnt hat, ohne ihre Namen zu nennen, an Ort und Stelle festlegen können, so daß mir die Wahrscheinlichkeit festzustehen scheint, bei genauer Untersuchung auch die ganze Route BUSBEK's und DERNSCHWAM's, über die schon so oft diskutiert worden ist, im heutigen Gelände festzustellen. Wir hätten damit, da BUSBEK an die normale Straße gebunden war, eine der wichtigsten Heer- und Karawanenstraßen des 16. Jahrhunderts in ihrem Zuge festgelegt, der uns vorläufig, namentlich in seinem weiteren Verlaufe nach Angora und Amasia, noch manches Problem aufgibt.

Ein Wort zum Schluß gebührt noch dem Zustande des Landes und seiner Bevölkerung, wie ich ihn auf meinen Reisen angetroffen habe. Anatolien war früher verrufen wegen seiner Unsicherheit, die Überlandreisen zu einer Gefahr machte. Schon früher mag es indessen streckenweise mit dieser Unsicherheit nicht so schlimm gewesen sein, wie es vor allem gewisse levantinisierte konstantinopeler Kreise, die nie Anatolien betreten hatten, hinstellten: Heute, nach der radikalen Säuberung des Landes von allen unsicheren Elementen macht das Land einen absolut sicheren Eindruck; die mit ihren Getreidesäcken in die nächste Stadt fahrenden Bauern übernachten mit ihren Karawanen auf freiem Felde, wo sie gerade von der hereinbrechenden Nacht überrascht werden, während die Wachtpostenhäuschen, die in der Vorkriegszeit überall an den Straßen gebaut wurden, anscheinend überflüssig geworden, leer stehen und dem Schicksal aller nicht in Benutzung befindlichen Gebäude im Orient, als Steinbruch für die nächstgelegene Siedelung zu dienen, anheimfallen. Ich möchte behaupten, daß das Innere Anatoliens bei seiner Menschenarmut sicherer ist als manches Gebiet in dem übervölkerten Europa.

Von der anatolischen Bevölkerung in ihrer natürlichen Einfachheit habe ich auf meinen Reisen den besten Eindruck gewonnen; sie ist in den meisten Fällen freundlich, gibt gern

Auskunft, und ist gegebenenfalls zu jeder Hilfeleistung bereit. Von einer religiösen Überheblichkeit gegenüber dem nichtmuslimischen Fremden ist kaum mehr etwas zu spüren. Zumal in Gegenden, die von Fremden noch nicht so stark besucht werden, ist der Europäer für den Anatolier durchaus der Vertreter einer höheren Kultur, deren Überlegenheit er anerkennt, und dem er mit Zuvorkommenheit begegnet; besonders als Deutscher findet man häufig offensichtlich freudiges Entgegenkommen.

Auch bei der muslimischen Geistlichkeit habe ich immer nur entgegenkommende Haltung gefunden; sie bekundet offen Freude und Bewunderung, wenn man sich für muslimische Dinge interessiert, und ist stets hilfsbereit, manchmal mehr als einem lieb ist, bei der Lesung von Inschriften u. dgl. In Fragen der Ortsgeschichte und der Topographie ihres Ortes sind die Geistlichen die einzig zuverlässigen Gewährsmänner.

Alles in allem genommen haben Forschungsreisen in Anatolien für einen, der sich einigermaßen den gegebenen Verhältnissen anzupassen versteht, und nicht unbillige Ansprüche erhebt, nichts von den Unannehmlichkeiten, die man ihnen früher nachgesagt hat.

Daß ich im vergangenen Sommer meinen Studien in der Türkei obliegen und die Reisen nach Anatolien, über die ich soeben kurz berichtet habe, ausführen konnte, verdanke ich in erster Linie dem preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, und dem Fördererkreis der Westfälischen Wilhelmsuniversität in Münster i./W. Es ist mir eine angenehme Pflicht, diesen für die Bereitstellung der Mittel, die mir den mehrmonatigen Aufenthalt in der Türkei ermöglichten, an dieser Stelle meinen Dank auszusprechen.

Des weiteren habe ich dem Direktor der Deutschen Archäologischen Bibliothek in Konstantinopel, Herrn Prof. Dr. M. Schede, zu danken, für die mannigfache Beratung und Förderung, die ich durch ihn selbst und durch sein ausgezeichnetes Institut erfahren habe, sowie für die große Vergünstigung, die er mir dadurch zuteil werden ließ, daß er mir für die beiden ersten Reisen seinen Assistenten für orientalische Dinge, Herrn Dr.

P. WITTEK, beigegeben hat; diesem selbst danke ich für die vielfachen, mir sehr wertvollen Winke wissenschaftlicher und praktischer Art aus dem ihm als im Orient lebenden Gelehrten zur Verfügung stehenden Erfahrungsschatze, sowie für die nie ermüdende interessierte Teilnahme an meinen Arbeiten.

Es sei mir gestattet, zum Schluß an dieser Stelle einige Worte über das SCHEDE'sche Institut, die Deutsche Archäologische Bibliothek in Konstantinopel zu sagen, da dies auch die deutschen Orientforscher im allgemeinen interessieren wird. SCHEDE hat in sehr dankenswerter Weise in seinem Institut auch der Orientalistik ein Heim bereitet, durch Einrichtung einer besonderen orientalischen Abteilung, die von seinem Assistenten Herrn Dr. WITTEK verwaltet wird. Es steht dort dem Konstantinopel passierenden Orientforscher eine schon sehr reichhaltige Bibliothek zur Verfügung, mit der jetzt auch die reiche Büchersammlung des von Prof. KAMPFFMEYER im Verein mit anderen Gelehrten gegründeten „Vereins der Freunde der türkischen Literatur" vereinigt ist; außerdem sind in den Räumen dieser Bibliothek die Privatbüchereien von Prof. RESCHER, Prof. RITTER und Dr. WITTEK aufgestellt, die gleichfalls den Besuchern der Bibliothek zur Benutzung freistehen. Es ist sehr zu wünschen, daß diese Einrichtung, die durch ihren vielseitigen Bestand an wissenschaftlichen Werken jetzt schon allen sich in Konstantinopel aufhaltenden deutschen Gelehrten von großem Nutzen ist, durch weiteren Ausbau die ihr nach ihren vielversprechenden Anfängen gebührende Förderung erfährt.

Versuch zu einer neuen und zugleich sehr alten Lösung der Deuteronomiumfrage.

Von

Georg Sternberg.

Wie steht es um das Deuteronomium, um die Mahnreden und Gesetze mit dem Anspruch mosaischen Ursprungs, welche den Inhalt des sog. 5. Buches Mose ausmachen? Welches ist ihre historisch richtige Stelle in der israelitischen Religionsgeschichte? Diese Frage ist jetzt nach fast 50jähriger Herrschaft der WELLHAUSEN'schen Pentateuchkritik — WELLHAUSEN schrieb 1878 zum erstenmal seine Prolegomena als Geschichte Israels I. Bd. — wieder ein brennendes Problem geworden. In der festen Datierung seiner Veröffentlichung unter König Josia um ca. 622 v. Chr. stand das Deuteronomium als Angelpunkt zwischen den älteren geschichtlichen Pentateuchquellen J. und E. einerseits und dem im Exil wirkenden Propheten Hesekiel sowie der in nachexilische Zeit zu verweisenden priestergesetzlichen Pentateuchquelle P. anderseits. Das alles erschien so unwidersprechlich, daß mir z. B. im Jahre 1907 Professor A. SCHLATTER die Veröffentlichung meiner „Ethik des Deuteronomiums“[1]) in den „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie“ auch mit dem freundlich gedachten Hinweis darauf ablehnte, es könnten Thesen wie die von mir behauptete Datierung von D. (= Urdeuteronomium) schon unter Salomo später einwendig und für den weiteren Lebensgang hinderlich werden. Trotzdem stehen wir jetzt vor der merkwürdigen Tatsache, daß ein fortschrittlicher

1) Bei Trowitzsch & Sohn, Berlin 1908 erschienen.

Forscher wie Hölscher z. B. bei Gelegenheit seiner Bearbeitung der Bücher Esra und Nehemia in der neuen (1922 erschienenen) 4. Auflage des Kautzsch'schen Bibelwerks das Urteil ausspricht, „die Entstehung von D. in vorexilischer Zeit sei einer der vielen Irrtümer, unter deren Auswirkung die ältere kritische Schule ihre Darstellung der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte entworfen habe; D. sei nur aus der Zeit um 500 verständlich"[1]). In die Debatte über eine solche Ansetzung von D. treffen nun Oestreicher's[2]) von V. Staerk[3]) in der Hauptsache unterstützte Argumente, die für die Exegese von D. eine völlig andere Richtung einschlagen und von da aus die Voraussetzungen für Wellhausen's Betrachtungsweise verlassen. Schon[4]) damit ist jetzt eine offene Deuteronomiumfrage[5]) wieder ein möglicher Ausgangspunkt für neue Aufstellungen über die israelitische Religionsgeschichte geworden. Als Versuch zu einer gegenüber bisher befriedigenderen Lösung des aufs neue brennend gewordenen Deuteronomiumproblems will das Folgende verstanden sein.

I. Nach herkömmlicher Exegese liegt in der deuteronomischen Gesetzgebung der Grundton auf der Einheit des Gottesdienstortes. Tatsächlich wird am Eingang der Einzelgesetzgebung im 12. Kapitel des Dt. im Gegensatz zum kanaanitischen Götzendienst auf Bergen, Hügeln und unter Bäumen (v. 2—5) und auch im Gegensatz zu der Willkür der Nomadenzeit in der Wüste unter Mose (v. 8—11, vgl. v. 13ff. „an jedem Ort, den du siehst") gefordert, daß rechter Gottesdienst nur geschehen dürfe בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ.

1) Vgl. ferner Hölscher, Kompos. und Ursprung des Dtn. ZAW. Jahrg. 1922, S. 161ff.

2) Das deuteronomische Grundgesetz. Gütersloh (Bertelsmann) 1923.

3) Das Problem des Deuteronomiums. Gütersloh (Bertelsmann) 1924.

4) Vgl. noch Eichrodt, „Bahnt sich eine neue Lösung der deuteronomischen Frage an?" in Neue kirchl. Zeitschr. Jahrg. 1921, S. 41ff. u. die Literaturskizze bei Löhr, Das Deuteronomium. Berlin 1925, S. 1f.

5) Betr. Hölscher's von Horst z. B. gelegentlich seiner Antrittsvorlesung in Bonn am 9. 6. 1923 z. T. unterstützten Argumente sei hier auf Staerk's ausführliches Referat (a. a. O. S. 10—21) verwiesen, ebenso auf Löhr a. a. O. und Gressmann in der Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 1924 S. 316ff.

Darüber ist nun der Streit entbrannt, ob damit auf ein einziges bestimmtes Kultuszentrum (gedacht Jerusalem) abgezielt sei, oder ob der Sinn ist, wie Oestreicher (S. 107) behauptet: „an jedem Ort, den Jahve erwählen wird aus irgend einem deiner Stämme". Der Artikel in בַּמָּקוֹם müßte dann hier ähnlich gebraucht sein wie bei der Determinierung von Gattungsbegriffen, „um die Gesamtheit der zu derselben Gattung gehörigen Individuen zu bezeichnen"[1]). בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ würde distributiven Sinn haben so wie die ähnliche Wendung in Dt. 23,17, wo gesagt ist, daß ein entlaufener Sklave Ansiedlungsfreiheit in Israel genießt und nicht von andern, zu denen er sich geflüchtet hat, zu seinem Herrn zurückgeführt werden darf. Hier heißt es auch: er darf wohnen בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ. Oestreicher (S. 105) ermittelt hier den Sinn: „Der Sklave soll an jedem Ort, den er erwählt, in irgendeiner der Städte Israels nach Gutdünken wohnen dürfen, ohne ausgeliefert und ohne wieder in den Sklavenstand hinabgedrückt zu werden". Gerade aus Dt. 23,17 versucht Oestreicher seine Exegese von Dt. 12,14 zwingend zu machen, indem er von der gleichlautenden Terminologie an beiden Stellen auf ihren gleichen Sinn schließt. Von hier aus erklärt er die ganze Kultuskonzentration im Dt. für Phantasie auf Grund falscher Auslegung der betr. Stellen im Dt., vor allem in Kapitel 12. Er versucht alles im Dt., auch die Ordnung des profanen Schlachtens in den Ortschaften als unterschieden vom Opfern am Heiligtum (Dt. 12 v. 21 ff.) und die Abschaffung des Höhendienstes (II Reg. 23,8–10. 13. 15) sowie dessen Anstößigkeit im deuteronomischen Urteil über frühere sonst fromme Könige (II Reg. 14,4. 15,4 usw.) mit dieser Deutung der deuteronomischen Kultusgesetzgebung in Einklang zu bringen. Dt. 12,13 bringt nach Oestreicher (S. 104) nichts Neues gegenüber dem alten Altargesetz Ex. 20,24. — In Staerk hat er einen sehr gewandten Bundesgenossen gewonnen, der unter Aufgabe unhaltbarer Nebeninstanzen wie der Unterscheidung zwischen טִמֵּא, das nur bei der Abschaffung der Jahvehöhen gebraucht

1) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik, 27. Aufl., § 126 l vgl. § 127 e zu Ex. 20,24.

sein soll, und יֵחָד, das die eigentlichen Götzendienststätten betreffen soll[1]) oder der Gleichsetzung des Passahortes nach Ex. 34 und Dt. 16[2]) die ihm ausschlaggebende Hauptsache, das neue Verständnis von Dt. 12,14 in seiner Begründung und seinen Konsequenzen betont. Bei Oestreicher noch bleibende Unklarheiten wie betr. das sog. Profanschlachten[3]) zeitigen bei Staerk[4]) anderweitige Erklärungsversuche. — Bezüglich des Umfangs und Inhalts des Gesetzesfundes unter Josia äußert sich Oestreicher (S. 24) nach allerlei geschichtlichen und literarischen Argumenten, die offenbar von M. Kegel's[5]) sehr sorgfältigen Ausführungen zu dieser Frage beeinflußt sind: „Somit steht fest, daß das Thorabuch des Josia sich nicht auf das Deuteronomium beschränkt hat, sondern beträchtlich umfangreicher gewesen ist und ein Bundesbuch enthalten hat, in dem oder neben dem Bestimmungen des jetzigen sog. Heiligkeitsgesetzes vorhanden waren".

Über die Entstehung des deuteronomischen Grundgesetzes (D.) denkt Oestreicher wohl an einen mosaischen Grundstock dieser „volkstümlichen Rechtsbelehrung", die dann im Laufe der Zeit Ergänzungen und sprachliche Überarbeitungen erfahren habe (vgl. Dt. 31,9ff.). Staerk bezieht sich auf Hempel's Untersuchung über „die Schichten des Deuteronomiums"[6]). Nach Hempel würde die uralte Tempelregel, vielleicht von Silo her, (Q_I) von dem Verfasser der sog. Singularschrift im Sinne der Kultuskonzentration überarbeitet sein. Dies könne am besten um 700 v. Chr. herum geschehen sein, als König Hiskias Reform[7]) den Konzentrationsgedanken an die Hand gegeben habe. Spätere Erweiterungen seien dann noch gefolgt. Zugleich hält sich Staerk[8]) aber auch der These Eichroth's[9]) offen, daß wir das Deuteronomium in einer

1) Oestreicher S. 48f. Staerk S. 28 u. vgl. auch II Reg. 23,15.

2) Oestreicher S. 113. Staerk S. 47.

3) S. 108ff. 4) S. 39ff.

5) Martin Kegel, Die Kultusreformation des Josia, Leipzig/Erlangen 1919, S. 117ff.

6) Leipzig 1914. 7) II Reg 18,4ff. 8) a. a. O. S. 65.

9) Neue kirchl. Zeitschrift XXXII. 1921, a. a. O. S. 71ff.

Form läsen, wie es wohl als Produkt der Josianischen Reform herausgegeben sei, so daß das uns vorliegende Dt. „eine (mannigfach erweiterte) Summe von „Ausführungsbestimmungen für die Josianische Reform“ wäre. Staerk scheint sich als „älteste Vorstufe von D.“, als „heiliges Recht der alten Zeit“ die Tempelregel im Sinne Hempel's (Q_1) vielleicht in der Gestalt der sog. Singularschrift zu denken, da ja das in der Kultuskonzentration liegende Quellenscheidungsmerkmal für ihn fortgefallen ist. Damit wäre die Möglichkeit eines uralten Grundstocks, den man sich ja dann in Ausführung von Gedanken Eduard König's[1]) als mosaischer Abfassung denken kann, auch bei ihm offen gehalten.

Aber läßt sich die Exegese Oestreicher's zu Dt. 12 usw., welche Staerk unterstützt, halten? Auf seiten der Verteidiger bisheriger Auslegung hat neben Gressmann[2]), Eduard König, dem moderne Dt.-Kritik sonst nicht folgt, wo er z. B. die Quellenscheidung im Dt. nach dem Numeruswechsel in der Anrede zu bekämpfen sucht[3]), das Wort in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (1924, S. 337 ff.) genommen. Er beantwortet die dort von ihm aufgestellte Frage: „Stimmen Ex. 20, 24 und Dt. 12, 13 f. zusammen?“ mit einer Zurückweisung der ganzen Aufstellungen Oestreicher's. Im Interesse leichterer Orientierung sei es gestattet, König's Beweisführung der Hauptsache nach zu rekapitulieren. Das Altargesetz im Bundesbuch Ex. 20, 24[4]) vergleicht er mit dem betr. Gesetz in Dt. 12, 13 f.[5]). König bestreitet die kollektivische Auslegung der Deuteronomiumstelle aus grammatischen Gründen. Betr. das Sklavengesetz Dt. 23, 17 betont er, „daß der entlaufene

1) Das Deuteronomium, Leipzig 1917, S. 47.

2) Zeitschr. f. d. altt. Wissensch. 1924, S. 313 ff. „Josia und das Deuteronomium“. 3) a. a. O. S. 21 ff.

4) „Einen Altar aus Ackererde sollst du mir machen und sollst auf ihm deine Brandopfer und Dankopfer, dein Kleinvieh und deine Rinder an allen Orten opfern, wo ich meines Namens gedenken lassen werde, zu dir kommen und dich segnen werde.“

5) „Hüte dich ja, deine Brandopfer an jedem Kultusort, den du sehen wirst, darzubringen, sondern an dem Ort, den Jahve erwählen wird in einem deiner Stämme, daselbst sollst du deine Brandopfer darbringen.

Sklave zwar in irgendeiner der Städte Israels sich seinen Wohnort wählen darf, aber daß dies einer sein wird. Dem Argument der Undurchführbarkeit des deuteronomischen Kultusgesetzes im Sinne der Konzentration setzt er den Hinweis auf die tatsächlichen späteren Festpilgerreisen nach Jerusalem entgegen. Die Gestaltung der Profanschlachtung im Vergleich mit früheren Sitten, die Nichterwähnung der Kultuskonzentration in den Einleitungsreden des Dt.'s, das Interesse der Kultusreinheit im Vorrang vor dem der Kultuseinheit versucht König im herkömmlichen Sinne zu erklären. Zum Schluß macht er seinerseits noch drei Gründe für die bisherige Auslegung des Dt. im Sinne der Kultuskonzentration geltend: a) Die Neuheit der im Dt. gegebenen Anordnung werde schon durch die Häufigkeit der Wendung „der Ort, den Jahve erwählen wird" bezeugt[1]. b) Die Einzahl des damit gemeinten Ortes ergebe sich schon aus der Ausdrucksweise, daß an ihm Jahve seinen Namen wohnen lassen wolle[2] und aus der Wendung, daß Ganz Israel dort erscheinen soll[3]. c) Auch die deuteronomistischen Geschichtschreiber haben Dt. 12, 14 im Sinne immerwährender Beseitigung der Höhen aufgefaßt und deshalb an einer Reihe von guten Königen getadelt: „Nur taten sie die Höhen nicht ab"[4]. König schließt ab: „Vergeblich also schließt Oestreicher sein Buch in dem Selbstgefühl, daß er eine Annahme widerlegt habe, welche ‚die Pentateuchkritik ein ganzes Jahrhundert lang irregeführt habe'. Erstens ist das, wie oben abermals gezeigt worden ist, nicht der Fall, und zweitens war die Erkenntnis, daß in bezug auf die Zahl der in der at. Religion erlaubten Kultstätten im Laufe der Zeit eine Entwicklung eingetreten ist, auch nur eine von den Grundlagen, auf welche sich die neuere Einsicht in die Entstehung des Pentateuchs aufgebaut hat"[5].

Wer hat nun recht? Als Weg zur Antwort auf diese Frage empfiehlt es sich, in selbständiger Arbeit die Quellen

---

1) 15 bzw. 16 mal in den Kapiteln 12, 14, 15, 16, 17 und 26.

2) 12, 21; 14, 23 f; 16, 2. 3) כָּל־יִשְׂרָאֵל vgl. 31, 11.

4) I Reg 15, 14; 22, 44; II Reg 12, 3; 14, 3 f; 15, 4, 34 f.

5) A. a. O. S. 346.

zu befragen. Auf diesem Wege kommt man zunächst dahin, daß man sich von keinem der beiden Lösungsversuche am deuteronomischen Problem voll befriedigt fühlt. Wenn man Oestreicher und Staerk durchgearbeitet hat, so sind einem für mancherlei Dinge die Augen geschärft, die zum bisherigen Schema nicht passen wollen. Anderseits hat man bei Annahme der Oestreicher-Staerk'schen Exegese, daß Ex. 20,24 und Dt. 12,13f. zusammenstimmen, gegenüber eigenen Zweifelsresten und auch gegenüber der Argumentation eines Ed. König ebenso kein ganz freies Gewissen als Wissenschaftler[1]). Dazu reicht aber auch wieder die Exegese König's nicht aus, daß man sich darüber mit der bisherigen Deuteronomiumkritik zufrieden geben kann. Ein besonderes weiteres Beispiel ist dafür instruktiv. In Kapitel 16 des Deuteronomiums sind die jährlichen Feste behandelt unter 5maligem Vorkommen der typischen Wendung „am Ort, den Jahve erwählen wird“[2]). Darauf folgen in v. 18—20 Bestimmungen über die Einsetzung von Richtern und Amtleuten und deren Tätigkeit in den Ortschaften Israels. Kapitel 17,2ff. wird durch Strafbestimmung gegen Abgötterei, insbesondere gegen den Gestirndienst in der Gerichtsgesetzgebung fortgefahren und in v. 8ff. daselbst von einem Obergericht „an der Stätte, die Jahve erwählen wird“[3]) gehandelt. In diesen Zusammenhang sind die Verse 16,21—17,1 eingebettet mit dem Wortlaut: „Du sollst dir neben den Altar Jahves, deines Gottes, den du dir errichtest, keinen heiligen Baum[4]) von irgendwelchem Holze einpflanzen, und sollst dir keinen Malstein[5]) aufrichten, wie ihn Jahve dein Gott haßt. Du sollst Jahve, deinem Gotte, kein Rind oder Schaf opfern, welches einen Makel, irgend etwas Schlimmes, an sich hat; denn das ist Jahve, deinem Gotte, ein Greuel“. Dies Gesetz über Altarerrichtung paßt nicht zur Kultuskonzentration. Es setzt die Altarerrichtung von derselben Hand voraus, die auch

---

1) Oestreicher's letzte Entgegnung in Zeitschr. f. atl. Wiss. 1925, S. 246: „Dtn. 12,13f. im Licht von Dtn. 23,16f.“ verändert an dieser Situation nichts. 2) Zuletzt in v. 16.

3) Die Wendung erscheint in v. 8 und v. 10.

4) אֲשֵׁרָה. 5) מַצֵּבָה.

Aschere und Mazzebe aufrichten könnte und nach 17,1 das Opfer bringt, nimmt also keinen Bezug auf eine allein anzuerkennende Kultusstätte. Hier ist der Zusammenklang mit Ex. 20,24 hinsichtlich des Kultusortes evident. Durch die Zuweisung der Stelle — übrigens mit der Bedrohung des Gestirndienstes u. a. 17,2–7 zusammen — zu einer besonderen Quelle, der „Thoebhaquelle", durch die nach Hempel speziell die Greuel unter König Manasse getroffen wurden, ist für die uns hier beschäftigende Frage nichts geholfen. Hempel[1]) meint, „daß die einzelnen Bestandteile von Q_2[2]) an den jeweils passend erscheinenden Stellen eingesetzt wurden. Deshalb wurde 16,21—17,7 zwischen die Ernennung der Richter und das Beweisverfahren in sonstigen dunklen Fällen .... gestellt". Das befriedigt ebensowenig wie König's Bemerkung[3]) zu den Worten „den du dir errichtest": „Zunächst auf dem Berge Ebal nach 27,5 ff. und Jos. 8,30 ff.". Ein für die besondere Kultuskonzentration interessierter Bearbeiter hätte im Zusammenhang von Kapitel 12[4]) dies Gesetz ohne den Nebensatz „den du dir errichtest" wohl unterbringen können. Die Verwandtschaft von 17,2–7 mit Kapitel 13 springt zudem ins Auge, auch in der Wendung: „Du sollst das Böse aus deiner Mitte vertilgen"[5]) und in der Angabe der Steinigungsstrafe[6]). Hier wie öfter ist der Eindruck unabweislich, daß das Deuteronomium in seinem Wortlaut nicht so aussieht, als wenn es in der Tat zum Zwecke der Kultuskonzentration im Zeitalter Hiskias oder noch später seine charakteristische Grundform bekommen habe. — Sodann verliert das Argument aus der Passahordnung in Dt. 16,1–8 für die herkömmliche Ansicht in Verbindung mit II Reg. 23,21 ff. in der Tat seine durchschlagende Kraft, wenn schon früher statt in den Häusern an einem Jahveheiligtum[7]) das Passahfest gehalten worden ist, wie so-

1) A. a. O. S. 237. 2) = Thoebhaquelle.

3) Dt. S. 135. 4) Vgl. dort v. 3 f., v. 26 ff.

5) 17,7 vgl. mit 13,6. 12.

6) Vgl. 17,5 mit 13,11.

7) Wie z. B. Bethel, Beerseba u. ä., nicht etwa nur auf der Höhe des jeweiligen Heimatdorfes.

wohl BEER[1]) wie HEMPEL[2]) als möglich denken. Den Ton auf die Angabe in II Reg. 23,23 „zu Jerusalem“ zu legen und darin das Unterscheidungsmerkmal zu sehen statt in der Verlegung einer bisher nur häuslichen Feier in den Ortschaften an das Zentralheiligtum, erklärt nicht genügend die Bemerkung in II Reg. 23,22, daß „kein solches Passah, wie dieses, von der Zeit der Richter an, die Israel gerichtet haben, und die ganze Zeit der Könige von Israel und der Könige von Juda hindurch gefeiert worden“ sei. Für die Richterzeit und für das nordisraelitische Reich hatte es ja kein Jerusalem gegeben. Der Ausweg scheint hier naheliegend zu sein, daß in II Reg. 23,21 ff. ein ausführliches Passahritual in dem „Bundesbuch“ vorausgesetzt ist, als wir im Dt. 16 lesen. Hier wird in der Tat die Identität des unter Josia gefundenen und veröffentlichten Gesetzbuchs ausschließlich mit D. problematisch.

Aber gibt es denn nicht einen Standort für die deuteronomische Kultordnung in ihren Grundzügen, die ihre spätere verschiedene Anwendung sowohl im Sinne der Konzentration als des Nebeneinanderbestehens verschiedener Jahveheiligtümer nebeneinander erklärt? Ich stehe nicht an, mit dem Gedanken von STADE[3]), daß „Israel in der Periode seiner Entstehung einen zentralen Kult und einheitliche kultische Leitung bereits einmal (nämlich zu Kadesch) besessen habe“, hier als der Grundlage bzw. Hilfsinstanz für einen besonderen Erklärungsversuch Ernst zu machen. Das Altargesetz des Bundesbuchs Ex. 20,24 mag die von Mose bei der Volksgründung zur allgemeinen Geltung gebrachte schon ältere semitische Stammesregel sein. Sie entspricht den halbnomadischen Gepflogenheiten der Erzväterzeit nach der israelitischen Erzähleransicht[4]) ebenso wie späterem Gebrauch[5]). Nichts steht im Wege, sich den Gebrauch solcher Altäre aus Erde oder aus unbehauenen Steinen in

1) Pesachim, Gießen 1912. 2) A. a. O. S. 202 ff.

3) Bibl. Theologie A. T. I Bd. Tübingen 1905, § 14, 8.

4) cf. Gen. 12,7 f. (J.); 22,9 (E.); 35,1 ff. (E.).

5) cf. u. a. Iud. 6,24 f. (Gideon). I Sam. 6,17 (Samuel) und noch I Reg. 18,30 ff. (Elia).

einem legitimen Privatkult Israels so verbreitet zu denken, wie das in Nachfolge des englischen Gelehrten Wiener[1]) nun auch Kegel[2]) anschaulich zu machen sucht. Hier erhielt sich eben die in Ex. 20,24 festgelegte uralte semitische Stammesregel auch schon ohne ein Interesse der Opposition gegen das Eindringen der Kultur in den offiziellen Kultus[3]) aus praktischen Gründen. In Kadesch hat aber schon Mose einen zentralen Kult und zentrale kultische Leitung anstreben und in etwas durchführen können, wie das sonst auf der Wüstenwanderung nicht möglich war. Von jener Erfahrung aus mag er die Gegenwart besonders in den Steppen Moabs als Zeit mißlicher kultischer Willkür empfunden haben, wie es in Dt. 12,8ff. ausgesprochen ist. Im Blick auf den Einzug ins Westjordanland und in der Gewißheit, selbst nicht mehr daran teilzunehmen, hat Mose dann selbst das Zukunftsideal der Kultuseinheit im Lande Kanaan den einwandernden Stämmen in prophetischer Rede ebenso ans Herz gelegt wie die Grundforderungen des Horebbundes Dt. 6,4ff. Selbst abgesehen von der Hilfsinstanz der Annahme Stade's läßt sich hier sagen daß an der religiös-kultischen Einheit Israels gegenüber seinen Stammesunterschieden niemand später so wie damals Mose interessiert sein konnte. Sowohl als mündlich wie als schriftlich mitgeteilt ist diese älteste Deuteronomiumschicht anzunehmen, mit der Abzweckung einer lebendigen Tradition, wie ja im uns vorliegenden Deuteronomiumtext mit der Angabe der mosaischen Autorschaft verbunden in Kapitel 31,10ff. eine immer (alle 7 Jahre) wiederholte Gesetzesvorlesung ausdrückliche Anordnung ist.

Dieser neue Erklärungsversuch, der auf die alte Tradition und das Selbstzeugnis der deuteronomischen Gesetzgebung wieder eingeht, trifft mit Löhr's Veröffentlichung über das

1) cf. u. a. Das Hauptproblem des Deuteronomiums. Gütersloh (1924).

2) Neue kirchl. Zeitschrift XXXV Jahrg., 6 Heft: „Wo opferte Israel seinem Gott", S. 252ff. u. vgl. dazu auch Hempel a. a. O. S. 27 Anm. 4 u. Löhr a. a. O. S. 205f.

3) Gegen Holzinger im Kautzsch'schen Bibelwerk, 2. Aufl. zu Ex. 20,24.

Deuteronomium auf ganz selbständigem Wege[1]) eigentümlich zusammen. Die Annahme der Einheit des Kultusorts für Israel schon während des Wüstenaufenthaltes zu Kadesch[2]) bildet offenbar hier wie dort einen Ausgangspunkt. Löhr bleibt aber nicht bei einer allgemeinen Feststellung eines mosaischen Grundstockes im Dt. stehen, sondern er versucht diesen Grundstock aus dem uns vorliegenden Texte herauszuschälen. Dieser Versuch ist ernsthafter Diskussion wert, mag im einzelnen auch noch so viel fraglich bleiben. Wichtig ist zunächst eine Klarheit über die Tendenz mosaischer Gesetzgebung im Dt. Löhr betont Mose als Priester und teilt als Maßstab der Ausscheidung mit, das alte Buch der Lehre enthalte „Belehrungen priesterlicherseits an die Laien“[3]). Aber auch Rechtsregeln denkt er davon nicht ausgeschlossen, da „das älteste Recht auch in Israel bzw. bei den Stämmen, aus welchen dieses hervorgegangen ist, vielfach eng mit Religion und Kult verquickt erscheint“[3]). Solche Abschnitte, die priesterliche Jurisdiktion zeigen, aber auch die sogenannten Ältestengesetze[4]) will Löhr dahin gerechnet wissen, indem er sich in Schwierigkeiten mit der Möglichkeit späterer schriftgelehrter juristischer Bearbeitung als Auffüllung hilft[5]). Es erhebt sich hier die Frage, warum Mose als Prophet in seiner Gesetzgebung nicht zu Worte kommen soll. Die scharfen Wendungen gegen falsche Prophetie[6]) veranlassen diese Beschränkung doch nicht, sondern sind eher ein Zeugnis lebendiger Echtheit der Aussagen, wenn man von der Wahrnehmung an späterer Prophetie aus[7]) urteilt. Man hat ja eine Zeitlang das Deuteronomium als Synthese zwischen prophetischen und priesterlichen Ansichten letzter vorexilischer Zeit betrachtet. Ist es zu ab-

1) Erst bei Erstattung meines dieser Arbeit zugrundeliegenden Synodalreferats über „eine Wendung in der Betrachtung des Deuteronomiums durch die alttestamentliche theologische Wissenschaft“ am 15. 10. 1925 wurde ich auf Löhr's Veröffentlichung aufmerksam gemacht, vgl. auch schon meine Ethik, S. 67.

2) Löhr a. a. O. S. 194 ff., 205. 3) a. a. O. S. 169 f.

4) Vgl. Oestreicher a. a. O. S. 90 ff. u. Hempel a. a. O. S. 216 ff.

5) Z. B. bei Dt. 17, 2–7 a. a. O. S. 170.

6) Dt. 13, 2 ff., 18, 20 ff. 7) Vgl. Jer. 23, 9 ff., 28, 1 ff., Hes. 13, 1 ff.

wegig, das Richtige in solcher Beobachtung auf die Tatsache zurückzuführen, daß in der historischen Gestalt des Volks- und Religionsbegründers Mose sowohl prophetisches wie priesterliches Denken und Handeln sich einte? Die Prophetie eines Hosea hat doch wohl nicht ohne Grund Mose als Nabi[1]) bezeichnet. Ist dies anerkannt, so entfällt wohl auch ein Hauptgrund, Mose von der Abfassung der die Kapitel Dt. 12—26 und 28 einleitenden Reden ganz auszuschließen. Mit Oestreicher[2]) ist Dt. 6,4ff. als Grundthese der ganzen deuteronomischen Gesetzgebung und evtl. auch als Schlüssel zum Aufbau alles Folgenden zu verwerten. Dabei ist zweierlei zu beachten. Es ist einmal das ganze Problem, den Umfang von D. herzustellen, unter den neuen Prämissen auf Grund der letzten kommentarischen Bearbeitungen, besonders auch der von E. König, neu zu erörtern. Dabei ist die Frage des Numeruswechsels in der Anrede an das Volk in den ermahnenden Reden im Blick darauf, daß der Wechsel vom Beginn der Einzelgesetzgebung an zurücktritt, erneut auf die Berechtigung, danach Quellen zu scheiden, unter genügender Berücksichtigung der Einwände E. König's gegen diese Quellenscheidung[3]) zu untersuchen. Außerdem ist die Frage nach dem Sprachkolorit als Merkmal der Abfassungszeit, welche die Behandlung der Deuteronomiumfrage so ungemein erschwert[4]), unter Benutzung der vorhandenen Vorarbeiten[5]) unter neuen Gesichtspunkten im Zusammenhang zu behandeln und zu klären. Das alles sind Aufgaben, die einem neuen umfassenden Deuteronomiumkommentar zu stellen sind, der in dem jetzt wogenden Kampf der kritischen Meinungen um Wellhausen's Erbe an dieser Stelle der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte eine entscheidende Tat bedeuten würde. Doch muß die Einzeldiskussion, der auch dieser Beitrag dienen

1) Hosea 12,14; vgl. die Arbeiten Sellin's über Hosea, zuletzt Neue kirchl. Zeitschr. 1925.

2) a. a. O. S. 80ff. 3) a. a. O. S. 21.

4) Vgl. Löhr a. a. O. S. 169 gegen Oestreicher, anderseits Eichrodt in „Theologie der Gegenwart 1925, S. 248 gegen Löhr.

5) Wie von Kuenen, Steuernagel, E. König u. a.

soll, vorher noch mehr im Interesse der Klärung der Situation gefördert sein[1]). Das Verhältnis von D. zu andern Gesetzesteilen, besonders zu dem Bundesbuch Ex. 21ff., bedarf noch nach vielen Richtungen hin neuer Behandlung[2]).

Die Geschichte Israels läßt mehrere Möglichkeiten, sich die Geschichte der mosaischen Gesetzgebung im Dt. beliebig kompliziert in der nachmosaischen Folgezeit vorzustellen. Löhr sieht im mosaischen Grundstock des Dt. ein altes Gesetz, das „für den Stamm Juda und seine Anhängsel bestimmt war"[3]). Er will es mit dem Zelt, „dem Jahveheiligtum der Wanderzeit aus Kadesch mitgebracht", als Symbol der echten südisraelitischen Mosetradition seitens der Leastämme, deren Hauptvertreter im Laufe der Geschichte der Stamm Juda war, aufbehalten angesehen wissen. Im Gegensatz dazu stellt sich ihm eine nordisraelitische Observanz des Jahvismus wohl seitens der Rahelstämme dar, „die mit dem Heiligtum der Lade sich vor allem in Silo auswirkte". Die Vermutung dürfte nicht fehl gehen, daß Löhr in diesem Zusammenhang das Bundesbuch Ex. 21ff., evtl. auch den Dekalog überliefert denkt. Die Angabe der Momente, die eine Verbindung von D mit dem Offenbarungszelt statt mit der Lade wahrscheinlich machen, ist Löhr noch schuldig geblieben. Überhaupt ist das Verhältnis von D. und dem Bundesbuch durch diese Gegenüberstellung noch nicht erklärt. Wir tun gut sowohl rücksichtlich desselben wie rücksichtlich der eigenen Traditionslinie von D. nicht von einer vorgefaßten Theorie, sondern vom vorliegenden Text des Dt. auszugehen. Der Text verweist D. aber mit der Bundeslade zusammen[4]), mag uns das für die Beziehungen zum Bundesbuch (E.) bequem oder unbequem sein. Eben diese Aufbewahrung bei der Lade in Priesterhänden läßt als an die Traditionsstätte für die Richterzeit an Silo, später an Jerusalem denken. Je nach den Zeitbedürfnissen werden dann Erweiterungen und Ergänzungen hinzugekommen sein. Man denke nur an die Notwendigkeit des Abschreibens bei Zerfall des bisher überlieferten

1) Vgl. nachträglich Budde in ZAW. 1926, S. 177ff. als Verteidigungsversuch der bisher herrschenden Ansichten.

2) Vgl. Wiener a. a. O. S. 14ff. 3) a. a. O. S. 203. 4) Dt. 31, 9.

Materials. Es können auch Textverluste jeweilig eingetreten sein. Die Zerstörung von Silo und die Fortführung der Lade ins Philisterland mag für D. in erster Gestalt besondere Schicksale bedingt haben. David hat dann die Lade auf den Zion geführt, zugleich auch wohl die Reste des Tempelarchivs aus Silo, soweit das nicht verrichtet war. In meiner „Ethik des Deuteronomiums" ist mir wiederholt die Beobachtung eindrücklich geworden, daß kultische und sonstige Einzelbestimmungen des Dt.'s zu den politischen und sozialen Verhältnissen der israelitischen Glanzzeit unter Salomo nach Erbauung des Tempels sehr gut passen[1]). Ist es zu kühn anzunehmen, daß damals in der Form einer Wiederherstellung D. eine Gestalt erhalten hat, die dann für weitere Bearbeitungen und Zusammenarbeitungen mit den pentateuchischen Geschichtsquellen die Grundlage bildete? Ich lasse es jetzt ganz dahingestellt, ob diese Wiederherstellung — vielleicht im Kreise einer gegen Salomo teilweise oppositionell gerichteten Priester- und Prophetenpartei — schon in Jerusalems Tempel den מָקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ gesehen hat[2]). Nicht Menschen, sondern Jahve sollte sich ja den Ort erwählen. Damals war Jerusalem ganz junge Residenzstadt und trat leicht hinter Hebron[3]) zurück. Gerade der Umstand, daß führende religiöse Kreise damals an Salomo Anstoß nahmen, mahnt zur Vorsicht, solchen sonst naheliegenden Gedanken nicht zu sehr auszugestalten. Sicher ist es ja, daß die alttestamentliche Geschichtsschreibung späterer Zeit über jene Epoche in I Reg. 3, 2 und in I Reg. 8, 16 ziemlich deutlich auf den Tempel zu Jerusalem als die in Dt. 12, 5 bezielte Stelle anspielt[4]). Die lobenden und

1) Vgl. dort S. 8 usw.

2) Die Beweisführung von Welch in der Zeitschrift für altt. Wissenschaft 1925, S. 250 ff. ("When was the worship of Israel centralised at the temple?"), Dt. 12, 5 von einer Exegese der Stellen I Reg. 8, 16; 14, 21; 11, 32, 36; II Reg. 21, 7 aus zu verstehen und dann Dt. 12, 1–7 als "the only section in the law which insists on centralisation of the cult" als späteren Zusatz auszuschalten, ist als unmethodisch in der Form und bedenklich im Resultat (vgl. oben S. 124) abzuweisen. 3) Z. B. II Sam. 15.

4) Vgl. Welch zu den oben bei 2) angeführten Stellen und deren Parallelen in der Chronik.

tadelnden Bemerkungen über einzelne Könige der Folgezeit und ihre Stellung zum Höhendienst sind auch nur von hier aus zu verstehen. Aber das braucht noch nicht der Sinn der zur Zeit Salomos unternommenen Wiederherstellung des alten Gesetzbuchs zu sein, damals als Grundlage einer Kultuskonzentration zu dienen. Erst die folgenden Zeiten des Verlassenseins und der Not in den Stürmen der späteren Königsgeschichte lassen in sicheren zeitgenössischen Aussagen den Anspruch Jerusalems und des Zions, vor andere Stätten „von Jahve erwählt" zu sein hervorleuchten. Da haben Propheten wie Hosea[1]) die Rückkehr Nordisraels zum Davidshause als Zukunftsideal geweissagt. Ein Jesaja aber predigte unter dem Eindruck erlebter Geschichte in seines Gottes Namen gegenüber der Ängstlichkeit seines Königs[2]): „Darum hat der Herr Jahve also gesprochen: Schon habe ich in Zion einen Grundstein gelegt, einen geprüften Stein, einen kostbaren Eckstein festester Grundlage. Wer da glaubt, soll nicht weichen!" In jener Zeit mag die Zuversicht, daß Jerusalems Tempel der nach dem Mosegesetz (D.) von Gott in Zukunft zu erwählende מָקוֹם sei, das Reformwerk Hiskias gestützt haben. Es sei dahingestellt, ob jenes Reformwerk oder die politischen Stürme, sei es unter Ahas bzw. Hiskia, sei es unter Manasse, eine weitere Redaktion von D. veranlaßt haben. Jedenfalls war das Buch, das vielleicht mit anderen Gesetzesteilen mehr ritueller[3]) bzw. mehr prozeß- und kriminalrechtlicher Art[4]) verbunden war, die auf z. T. gesonderten Traditionswegen gleichfalls nach Jerusalem gekommen waren, wohl längere Zeit verschollen, als es gelegentlich von Reparaturarbeiten unter Josia im Tempel zum Vorschein kam.

Die Reform Josias hat vor allen Dingen das Interesse der Kultusreinigung gehabt. Sie ist wohl schrittweise erfolgt, selbst wenn Oestreicher gegenüber Hempel mit seiner Ansicht, daß Josia als assurtreuer Vasall gegen Pharao Necho zog, im Unrecht ist[5]). Des Josephus Bericht, daß Pharao Necho

1) 3,5. 2) 28,16.
3) Vorlagen von P., evtl. H.? vgl. Dt. 24,8.
4) Bundesbuch Ex. 21ff. 5) Vgl. Hempel a. a. O. S. 24.

dem Assyrer zu Hilfe zog und dabei Josia als Gegner im Wege fand, ist neuerdings urkundlich bestätigt worden[1]). Gerade auch in der Lage des nachlassenden Drucks von assyrischer Seite versteht sich das schrittweise Vorgehen Josias, das Oestreicher unter starker Heranziehung des Chronikberichts[2]), anschaulich macht, und zuletzt sein Selbständigkeitstraum vortrefflich. Gressmanns Versuch, die völlige Ungeschichtlichkeit des Chronikberichts in Wellhausen's Sinne daran zu illustrieren, daß „der Chronist die Stelle des Reformators auf Manasse und Josia verteilt" habe[3]) scheitert an dem Umstand, daß der Chronikbericht zwischen den beiden Königen Manasse und Josia den König Amon in die Sünden seines Vaters Manasse zurückfallen läßt[4]) und daß Josias Reform nach der Chronik sich zunächst auf Juda und Jerusalem, also auch auf den Tempel bezog[5]). Der Gesetzesfund war in der Tat ein Ereignis während dieser Reformen, das für weitere Schritte wichtig wurde, aber nicht der Ausgangspunkt des Ganzen, wie aus der Darstellung im Königsbuch[6]) allein unter Absehen von dem Chronikbericht leicht geschlossen werden könnte.

Es versteht sich von dem Eindruck aus, den die Veröffentlichung Josias machte, daß es an redaktioneller Bearbeitung des gefundenen Materials damals ebensowenig gefehlt hat wie noch später, als im Exil die ganze ältere Geschichtsschreibung Israels im Sinne der gewonnenen religiösen Geschichtserfahrung, d. i. deuteronomistisch überarbeitet wurde. Man ist versucht, des Propheten Jeremia Stellung zum Deuteronomium hierfür als Zeugnis in Anspruch zu nehmen. Nach anfänglicher Unterstützung der Reformbestrebung unter Josia lesen wir bei ihm das merkwürdige Wort, darin er die Gegner prahlen läßt und ihnen dann seinerseits eine furchtbare Anklage zuschleudert[7]): „Wie dürft ihr sprechen: Weise sind

---

1) Vgl. Hjelt, Stud. Orient, Helsingfors I 1925.
2) II Chron. 34 u. 35. 3) a. a. O. S. 315: „Manasse fegte den assyrischen Gestirndienst, Josia den kanaanitischen Baaldienst aus".
4) II Chron. 33, 21–25. 5) II Chron. 34, 3. 5; vgl. v. 33.
6) II Reg. 22 u. 23. 7) Jer. 8, 8.

wir und verfügen über das Gesetz Jahwes! — Jawohl! aber in Lüge hat es der Lügengriffel der Schreiber verwandelt". Das Exil hat der Predigt Jeremias recht gegeben, und ein neuer Geist der Bekehrung wird sichtend über die vielfach verflachende Redaktionsarbeit der letzten vorexilischen Zeit hingegangen sein und wird oft dem ursprünglichen Sinne in neuer Redaktionsarbeit wieder näher zu kommen geholfen haben. Aber wie wenig wissen wir über die Weise der Textüberlieferung in jener alten Zeit! Keine pia fraus ist in dieser Überlieferung, die manchmal wohl eine Textwiederherstellung nach bestem Wissen und Gewissen gewesen ist, tätig gewesen, wohl aber der Gang der Entwicklung lebendiger Geschichte, der selbst auch Gottes Offenbarung ist.

Wir können in gelehrter Arbeit die Spuren je und dann zeigen, die das 5. Buch Mose in unserer Bibel von dem Geschichtsgang an sich trägt. Es ist uns darum um so lieber. Nicht etwa bloß Liebhaberei ist hier das wissenschaftliche Forschen, sondern gerade in unsern Tagen gegenüber antisemitischer Verkennung und Verachtung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ein Stück Nachfolge Jesu Christi, der gerade aus dem Deuteronomium die drei Worte nahm, die er als siegreiche Kampfmittel gegen Satans Versuchungen zeigte[1]) und der im Blick auf Mose und sein Werk sprach[2]): „Suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habet das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeuget"[3]).

1) Mt. 4, 4 = Dt. 8, 3; Mt. 4, 7 = Dt. 6, 16; Mt. 4, 10 = Dt. 6, 13.

2) Joh. 5, 39. Budde's Aufsatz in ZAW. 1926 über „das Deuteronomium und die Reform König Josias" konnte ich umständehalber nicht mehr bei Drucklegung dieser schon früher abgeschlossenen Arbeit berücksichtigen. Seine Verteidigung der bisher herrschenden Ansichten ist — von allem einzelnen abgesehen — darin unglücklich, daß „nicht wissenschaftliche Gründe, sondern die Empfindung des andächtigen Bibellesers" für die „Abneigung in weiten Kreisen" gegen die Anschauung vom Dt. als eines „Werkes aus der Zeit für die Zeit" (d. h. Josias) verantwortlich gemacht werden.

Über die Beziehungen des Ägyptischen zu den hamitischen Sprachen.

Von **Frida Behnk.**

Daß das Ägyptische in nahem Verwandtschaftsverhältnis zu den semitischen Sprachen steht, ist heute eine sowohl von ägyptologischer als auch von semitistischer Seite allgemein anerkannte Tatsache.

Ebenfalls bekannt, aber m. W. überhaupt noch nicht systematisch und umfassend[1]) untersucht sind die ebenfalls ganz unzweifelhaft vorhandenen Beziehungen des Ägyptischen zu den hamitischen Sprachen, deren wichtigste Vertreter nach Meinhof (Die Sprachen der Hamiten, Hamburg 1912) das Ful, Hausa, die Berbersprachen, ferner das Beğa, Somali, Masai und Nama sind.

Es erhebt sich nun die Frage, ob das Ägyptische mehr zu den semitischen oder zu den hamitischen Sprachen gehört. Verwickelt erscheinen die Verhältnisse dadurch, daß das Ägyptische in mehreren Punkten seines grammatischen Baues nicht nur mit den semitischen oder mit den hamitischen Sprachen übereinstimmt, sondern daß Eigentümlichkeiten wie die Bildung des Femininums durch angehängtes *t*, von Kausativen durch präfigiertes *s*, von Distributiven durch Wiederholung, von Nomina loci und agentis durch präfigiertes *m*, sowie die Pluralendung *w*, bzw. *ū* sich im Ägyptischen, Hamitischen und Semitischen finden. In anderen Punkten: Biliteralität von Verben neben triliteralen, Spielformen von Verben mit

1) Die Arbeiten von Möller, die der früh Vollendete nur zu einem kleinen Teil, in ZDMG. 78, 42 und OLZ. 24, 194, veröffentlicht hat, beziehen sich ausschließlich auf die Berbersprachen.

angehängtem *d* (z. B. äg. *š'* und *š'd* „schneiden", *ỉw* und *ỉwd* „trennen"; Ful *rēn* und *rēnāa* „vereinigen", *duko* „streiten", *dukda* „sich streiten", *nam* „essen", *namda* „aufessen"); Genitivverbindung durch m. sg. *na*, *n*, f. *ta*, *t* (für letzteres kann auch *n* stehen), pl. comm. *n* im Hausa; Demonstrativpronomen f. sg. *tūn* (Beğa) : äg. *tn* (? die Maskulinformen lauten *ūn* [Beğa] : *pn* [äg.]!) stimmt das Ägyptische nur zu den hamitischen Formen; in anderer Hinsicht wiederum: in den Nominalbildungen mit präfigierten *ḥ* (z. B. *ḥfȝ.w* „Schlange" zu **fȝ* „Viper" (nur im Zeichen ⲫ erhalten, vielleicht auch im koptischen Buchstabennamen ϥⲉⲓ), *ḥȝd* „Reuse" zu *ỉȝd.t* „Netz", *ḥ'* „Glied" zu *'.t* „Glied", *ḥsmn* „Natron" zu *bsn* „Natron", *ḥḳ.t* „Kröte" zu *ḳrr* „Frosch" (?), entsprechend Mehri (südarabisch) *ḥeyūm* „Tag" zu يوم, *ḥallūu* „Nacht" zu ليل, *ḥamú* „Wasser" zu ماء, *ḥaubīn* „Stein" zu sabäisch 𐩱𐩨𐩬, אבן); den Nisbe-Bildungen mit angehängtem *j*, in der Bildung von Verben mit präfigierten *n*, besonders von reduplizierten Verben (letzteres findet sich nach Albright, AJSL. 34, 97 nur im Ägyptischen und Äthiopischen); äg. Pseudopartizip = akkad. Permansiv, sowie in der syntaktischen Erscheinung des Komplementsinfinitivs hält sich das Ägyptische mehr zu den semitischen Sprachen. Endlich haben die hamitischen und semitischen Sprachen eine Reihe von Eigentümlichkeiten gemeinsam, die sie nicht mit dem Ägyptischen teilen: Bildung von Kausativen mit präfigiertem א (hamit. *i*-), Verbalstämme mit präfigiertem oder infigiertem *t*, deren Bedeutung medial oder passiv ist sowie formale Übereinstimmung zwischen dem semitischen Imperfekt und der Verbalform des Beğa 1. sg. *a-gid*, 2. *ti-gid-a*, f. *ti-gi-di*, 3. *i-gid*, f. *ti-gid*, 1. pl. *ni-gid*, 2. *te-gid-na*, 3. *e-gid-na*.

Am einfachsten löst sich dieser scheinbar verwickelte Tatbestand, wenn man die semitischen und hamitischen Sprachen, sowie das Ägyptische als e i n e n großen S p r a c h k o m p l e x, entsprechend der indogermanischen Sprachenfamilie auffaßt, innerhalb dessen die semitischen Sprachen etwa die Rolle der romanischen, die hamitischen die der germanischen oder sla-

wischen Sprachengruppe spielen, während das Ägyptische in seiner verhältnismäßigen Isoliertheit etwa dem Keltischen zu vergleichen wäre.

Die Verwandtschaftsbeziehungen der einzelnen Sprachen innerhalb dieses großen Komplexes systematisch zu untersuchen, sowie die Eigentümlichkeiten der Ursprache aus den verschiedenen Einzelsprachen zu rekonstruieren, ist die Aufgabe der Zukunft. Naturgemäß kann dieses Problem wegen der dabei erforderlichen eingehenden Spezialkenntnisse nicht von einem einzelnen Forscher gelöst werden, sondern Semitisten, Ägyptologen und Afrikanisten werden sich zu vereinigter Zusammenarbeit die Hand reichen müssen. Das hier Gegebene kann nicht mehr als eine Anregung sein.

Zur Ergänzung des oben über die grammatischen Verhältnisse Gesagten möge noch eine lexikalische Ergänzung folgen, nämlich eine Liste von ägyptisch-hamitisch verwandten Wörtern. Wo „sichere" semitische Äquivalente bekannt sind, da sind diese zur Vergleichung ebenfalls angegeben.

1. *ỉ* „o!" : berber. (Šilḫā) *ā*, *i̯ā* vor dem Vokativ. Vgl. semitisch يا.
2. *ỉj* „kommen" : Beğa *ī*, *i̯ī* „kommen", Ful *i̯aha* „gehen".
3. *ỉʿb* „vereinigen" : Masai *irub* „verbinden". Zu ʿ : *r* vgl. z. B. *ḏʿb.t* „Kohlen" : ضرمة, צרב, *iʿḥ* „Mond" : יָרֵחַ, südarab. *yarḫ*.
4. *ỉw* „Hund" : Somali *ei̯* „Hund". Vgl. אִי „Schakal".
5. *ỉw* „sein" : Beğa *hāi̯* „sein". Vgl. הָיָה.
6. *ỉwf* „Fleisch" : berber. (Šilḫā) *t-ifi* „Fleisch".
7. *ỉwn.w* „Heliopolis" : Beğa *i̯īn*, *īn* „Sonne".
8. *ỉbj* „dürsten" : Beğa *i̯uwāi̯* „dürsten". Vgl. semit. لاب „dürsten".
9. *ỉm.t* „Ton" : Hausa *i̯inbu*, *i̯anbu* „Ton", „Lehm".
10. *ỉnm* „Haut" : Šilḫa *īlem* „Haut".
11. *ỉnḳ* „säugen" : Somali *nūg* „saugen", *nūği* „säugen". Sem. יָנַק.
12. *ỉrj* „tun" : Beğa *wēr* „machen".

13. *ìḫ.t* „Sache“ : Somali *waḫ* „Sache“. Sem. شَيْء gehört zu *ìš.t* „Sache“ (Nebenform).

14. *ìṯj* „nehmen“ : Masai *a-rik* „nehmen“. *k* ist semit. die gewöhnliche Entsprechung von äg. *ṯ*, z. B. *ṯwf* „Papyrus“ : ass. *kupū* „Schilf“.

15. *ìdr* „Herde“ : Masai *dare* „Herde“. Sem. עֵדֶר.

16. *ʿm* „verschlucken“ : Somali *ʿūn* „essen“.

17. *ʿḳ* „eintreten“ : Somali *gal* „eintreten“. Zu *ʿ* : *l* vgl. z. B. *ḥʿk* : حلق „rasieren“; *dbʿ* „Finger“ : Beğa *gibala* „Finger“.

18. *wʿ* „eins“ : Šilḫā *ịen*, f. *ịe.t* „eins“. *ʿ* : *n* wie in *ḫfʿ* : حَفْنَة „Faust“. Semit. واحد.

19. *wr* „groß“ : Beğa *wunu*, *win* „groß“; Somali *weịn* „groß“.

20. *bꜣ* „Widder“ : Nama *bai-b* „Widder“, *beri-b* „Ziegenbock“; Ful *mbe-a*, pl. *be-i* „Ziege“.

21. *bꜣḳ* „hell, klar sein“ : Somali *bilig* „glänzen“. Sem. برق.

22. *bìꜣ* „Erz“, „Eisen (?)“ : Ful *ịam(-di)* „Eisen“.

23. *bìn* „schlecht“ : Ful *boni* „schlecht sein“. Sem. אֶבְיוֹן.

24. *pnw* „Maus“ : Somali *fĕn* „benagen“. Sem. فأر „Maus“.

25. *pḏ.t* „Bogen“ . Ful *fiʼda* „schießen“.

26. *fnḏ* „Nase“ : Beğa *genúf* „Nase“. Zur Transposition vgl. *ìꜣkb* „trauern“ : בָּכָה, بكى „weinen“.

27. *fšj* „kochen“ : Ful *defa* „kochen“. Zu *š* : *d* vgl. unten *kšj* : *duka*. Möller stellt *fšj* „kochen“ zu berber. *ᵉfsi* „zergehen“ (so Meinhof, Möller: „schmelzen“).

28. *fdw* „vier“ : Hausa *fuʼdu* „vier“.

29. *mꜣwj* „neu werden“, „neu“ : Masai *lim* „neu“.

30. *mr* „Hacke“ : Ful *remer(-go)* „Hacke“. Halbreduplizierte Bildung im Ful.

31. *mhnj, mhrj* „Milchkrug“ : Irob-Saho *han*, pl. *hanun* „Milch“.

32. *mkḥꜣ* „Hinterkopf“, „Nacken“ : Beğa *mōk* „Hals“.

33. *mdw* „zehn“ : Hausa *gōma* „zehn“.

34. *nnj* „Kind“ : Somali *ínan* „Knabe“, *inán* „Mädchen“.

35. *rmj* „weinen“, *rmj.t* „Träne : Beğa *melo* „Träne“, *melō.t* „in Tränen ausbrechen“.

36. *rkḥ* „brennen“ : Šilḫā *rḳḳo* „brennen“. Zu sekundärem *ḥ* im Ägyptischen und Semitischen s. Verbum I, 360.

37. *rd* „Fuß" : Šilḫā *ḍor* „Fuß". Sem. ردى „treten".
38. *ḫnt* „Nase" : Hausa *hanči* „Nase", *hanta-hanta* „das Sprechen durch die Nase". Das Hausa besitzt kein *ḫ*. Semit. חֹטֶם „Nase", خَطْم „Schnauze".
39. *sj* „eilen (?)", „gehen (?)" : Hausa *za* „gehen".
40. *smȝ* „Lunge" : Galla *somba*, Somali *sambab* „Lunge".
41. *śȝj* „satt sein" : Beğa *ṣāwi* „satt sein".
42. *śjnj* „warten" : Beğa *seni* „warten".
43. *śn* „Bruder" : Beğa *san* „Bruder".
44. *śn.w*, f. *śn.t* „zwei" : Šilḫā *sin*, f. *sne.t* „zwei". Semit. שְׁנַיִם, ٱثْنَانِ usw.
45. *śn* „atmen", „riechen" : Hausa *sunsúna* „riechen", Somali *san* „Nase", Saho *san* „Nase", *sīn* „Geruch", Nama *suni* „schnüffeln".
46. *śr* „verkünden", „vorhersagen" : Beğa *serid* „wahrsagen". Das *d* im Beğa dürfte sekundär sein.
47. *śśf* „Verbranntes o. ä." : Šilḫā *a-séfu* „Brennscheit".
48. *śk* „abstäuben", „reinigen" : Beğa *sehag* „fegen".
49. *śtȝ* „schleppen", „herbeiführen" : Beğa *seku* „ziehen".
50. *śtj* „säen" : Hausa *šįuka* „säen".
51. *šbj* „verändern" : Hausa *sawáįa* (intr.) und *sáuįa* (tr.) „verändern".
52. *šbn* „vermischen" : Beğa *ṣāwi* „mischen". Semit. شاب „mischen".
53. *ḳś* „binden" : Šilḫā *kres* „anbinden". Sem. קשר „binden".
54. *ḳnḳn* „prügeln" : Šilḫā *kum* „prügeln".
55. *ḳnd* „Pavian" : Masai *kaldes* „Affe". Semit. قِرْد „Affe".
56. *ḳnd* „zürnen" : Beğa *kwon*, *kon* „Zorn". Sekundäres *d* im Ägyptischen s. oben bei den grammatischen Bemerkungen.
57. *ḳrr* „Frosch" : Šilḫā *a-gru* „Frosch", Hausa *kwado* „Frosch". Zum Wechsel von *r* und *d* vgl. *ỉr.t* „Auge" : Somali *il* „Auge" (s. Meinhof, S. 232), Hausa *ido* „Auge"; Ful *remer-go* „Hacke", pl. *demer-de*.
58. *kȝ.t* „Arbeit" : Hausa *aiki* „Arbeit".
59. *kśj* „sich verbeugen" : Hausa *duka* „sich beugen". Zu *ś* : *d* vgl. oben *fśj* : *defa* „kochen".

60. *gr* „Lüge“ : Masai *leǧ* „betrügen“, *leǧ-are* „Lüge“.
61. *grḥ* „Nacht“ : Masai *gwarie* „Nacht“.
62. *dn*, *sn* „schneiden“ : Masai *dun* „schneiden“.
63. *d.t* „Schlange“ : Beǧa *d'ō* „Wurm“.
64. *ḏsḏs* „Kopf“ : Šilḥā *a-gāḭu* „Kopf“. Semit. גֻּלְגֹּלֶת usw. „Kopf“.
65. *ḏwt* „zwanzig“ : Beǧa *tágu* „zwanzig“.
66. *ḏbɜ* „ersetzen“, „umtauschen“, „bezahlen“ : Ful *ǧoba* „belohnen“.
67. *ḏbʿ* „Finger“ : Beǧa *gibala* „Finger“. Semit. אֶצְבַּע, إِصْبَع „Finger“.

Das Wesen der semitischen Tempora.

Von **Pontus Leander.**

Ich werde mich auf die Frage nach der Genesis der semitischen Tempora nicht einlassen, denn dafür müßte man viel weiter ausholen, als ich es hier zu tun beabsichtige. Einige in den letzten Jahren vorgebrachte Versuche, das Problem zu lösen, und vor allem der letzte, der von Viktor Christian in dieser Zeitschrift, Bd. VI, S. 232 ff., veranlassen mich aber, an ein Erfordernis zu erinnern, ohne das jeder Vorschlag unbedingt verworfen werden muß: die Erklärung muß mit den uns bekannten lautgeschichtlichen Tatsachen im Einklang stehen.

Das tut nun die Darstellung Christian's wenigstens in einem sehr gewichtigen Punkte entschieden nicht. Er hält nämlich an der Verwandtschaft des akkadischen Permansivs mit dem westsemitischen Perfekt fest; das eine ähnelt, meint er, „wie ein Ei dem anderen" (S. 234). Er untersucht nicht diese vermutete Verwandtschaft aus lautgeschichtlichem Gesichtspunkt; die beiden Formensysteme ähneln einander, und das ist ihm genug.

Wenige sprachhistorische Fragen sind aber einfacher als diese. Der akkadische Permansiv und das westsemitische Perfekt sind nachweislich zwei verschiedene Systeme. Ich darf wohl annehmen, daß alle, die sich mit linguistischen Studien beschäftigen, Nöldeke in seiner einleuchtenden Erklärung der Geschichte des westsemitischen Perfekts beistimmen (Beiträge, S. 15 ff.). In diesem System lautete die 1. Person des Singularis — um nur diese herauszugreifen — ursemitisch also **qatalkū* (bzw. **qatilkū*, **qatulkū*). Aus **qatálkū* wird aber nie und nimmer **qatlākū*. Aus **qatlākū* wird ebensowenig **qatalkū*. Und es läßt sich keine Urform finden, aus der beide stammen könnten.

Die „Ähnlichkeit“ erklärt sich daraus, daß die Bildungselemente verwandt sind. Das erstere Element ist ja das Verbalnomen **qatal* (bzw. **qatil*, **qatul*), das letztere die Personalpronomina, die in beiden Fällen in etwas verschiedenen Formen auftreten: westsemitisch lautet „ich“ in dieser Zusammensetzung *kū*, akkadisch *ākū*. Wir erkennen hinter beiden das bekannte Pers.-Pron. der 1. Sg. *'anākū* und müssen annehmen, daß das *-ā-* in den Permansivformen *qatlātā, qatlātī* usw. auf analogischer Verbreitung des *ā* der 1. Sg. beruht.

Bei seiner Kritik der BAUER'schen These von dem akkadischen Präsens als dem Gegenstück des westsemitischen Perfekts behauptet CHRISTIAN (S. 234), daß „für die Ungeheuerlichkeit des Überganges von der Suffix- zur Präfixkonjugation ein halbwegs einleuchtender Grund“ nicht angegeben worden ist. Er übersieht hierbei, daß BAUER in seiner Arbeit über „Die Tempora im Semitischen“, S. 20, lautgeschichtliche Tatsachen angibt, die die Möglichkeit dieses Überganges zeigen.

Auf verwickeltere Fragen, wie z. B. die nach der Geschichte des äthiopischen Imperf. Ind., gehe ich hier nicht ein. Meine kurzen Bemerkungen bezwecken nur, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, bei Untersuchungen wie dieser lautgeschichtliche Tatsachen immer scharf ins Auge zu fassen. Weniger Spekulation, mehr Lautlehre!

Bücherbesprechungen.

LEGRAIN, LEO: 1. *The Culture of the Babylonians from their Seals in the Collections of the Museum.* Philadelphia, published by the University Museum, 1925. [= University of Pennsylvania; The University Museum. Publications of the Babylonian Section Vol. XIV.] (2 Bände: 1. Band = Texts, 367 SS.; 2. Band = LXIV Plates.) 4°.

2. *Royal Inscriptions and Fragments from Nippur and Babylon.* Philadelphia, published by the Museum of the University of Pennsylvania, 1926. [= The Museum of the University of Pennsylvania. Publication of the Babylonian Section, Vol. XV.] 50 SS., XXXVI Plates. 4°.

Trotz des etwas abweichenden Obertitels gehören beide Publikationen der von uns UMBS abgekürzten Reihe der Veröffentlichungen des Philadelphiaer Universitäts-Museums an, dessen babylonische Abteilung LEGRAIN als Curator leitet. Sein zuerst genanntes Werk ist eine mustergültige Publikation von fast 1100 Siegeln, Siegelabdrücken u. ä. aller Zeiten; die meisten sind mechanisch in technisch hervorragender Weise wiedergegeben, ein kleinerer Teil ist gezeichnet, und zwar recht gut, soweit sich das ohne Vergleichung der Vorlagen sagen läßt. Jedenfalls wird die Siegelforschung durch L.'s Werk wesentlich gefördert.

Der Textband beschäftigt sich zuerst mit der zeitlichen Einordnung des Materials, das L. in 19 Gruppen zerlegt; bis No. 1031 gibt er in 14[1]) Teilen die eigentlichen Vorderasiati-

---

1) Abgesehen von Abt. 10 (Seal with a Sabæan Inscription).

schen Siegel, dann folgen noch einige abseits liegende. Allerdings glaube ich nicht, daß "the seal *impressions* rank in importance nexts to the seals". Ich halte die Abdrücke auf Urkunden für wertvoller, da sich durch diese erst eine leidlich sichere Chronologie herstellen läßt.

Ausführlich behandelt L. die einzelnen Gruppen und ihre Characteristica. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Besonders interessant ist No. 153, die eine Beischrift trägt: *na-ti-um arad lugal-an-na-dum.* Hier finden wir bereits einen Reiter dargestellt. Sollte das Tier wirklich ein Pferd sein wie L. annimmt? Das Siegel stammt wohl aus der Zeit des Reiches von Gutium (ca. 2500). S. 188 ist L. vorsichtiger (perhaps a horse or a donkey).

Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit "The early Sumerian Religion", soweit die Siegel uns davon Kunde geben. Hier ist indes noch mancherlei zweifelhaft und wird es wohl auch bleiben. Ein Verzeichnis der Hauptkultorte ist diesem Kapitel eingefügt. Auch finden sich mancherlei Beobachtungen über die Kultur, die uns die Siegel lehren.

Nach einem Verzeichnis der Herkunftsstellen der Siegel und einem "Index of Seals" und "Proper Names" folgt ein "General Index" nach Stichworten alphabetisch geordnet, der für jeden wertvoll ist, der sich mit Einzelheiten der Siegel befaßt.

Den Beschluß macht ein "Catalogue of the Seals", der sehr ausführlich ist (S. 165—367) und nebst den notwendigen Angaben über Herkunft, Material, Größe usw. auch des Verfassers Meinung über die Bedeutung jedes Siegels zum Ausdruck bringt. Eine Anzahl von Siegeln trägt Beischriften, die, soweit es nötig ist, auf den letzten Tafeln auch noch in Zeichnung wiedergegeben werden. Den Lesungen wird man nicht immer zustimmen, so z. B. wenn statt *kù* immer *azag* gelesen wird; vgl. ferner *Ba-ša* statt *puzur* (No. 237); *Dingir-ra-ne* statt *anum-ra-bí* (No. 264); *-gi-im-ra-ni* statt *-gi-im-la-ni* (No. 315); *-ip-pa-ḫir-ṣa-am* statt *-ip-pa-al-sù-am* (No. 331); *šam-zi-na-wi-ir* statt *ú-ṣí-na-wi-ir* (No. 336); *ᵈi-šum-ḫa-zi-ni* statt *ᵈi-šum-ḫa-ṣí-ir* (No. 420) u. a. m.

Man darf in diesem Werke keine zusammenhängende Kulturgeschichte Babyloniens auf Grund der Siegel erwarten. Dafür ist die Zeit wohl auch noch nicht gekommen. Aber wir müssen LEGRAIN dankbar sein für das große Material, das er zur Kulturgeschichte beigetragen hat, auch wenn für viele Einzelheiten das letzte Wort noch nicht gesprochen werden kann.

In seinem 2. Werke (UMBS XV) hält LEGRAIN eine Art Nachlese der historischen Texte des Museums. Ein großer Teil besteht aus Fragmenten, die erst eine Bedeutung gewinnen, wenn sie mit andern Texten vereinigt werden, vgl. z. B. No. 1. Weiterhin ist No. 41 wertvoll, da sie die Fragmente der großen Königsliste nochmals bringt, die L. bereits im Museum Journal veröffentlichte. Hier hätte man es gern gesehen, wenn L. die gesamte Liste — einschließlich des von POEBEL in UMBS IV. V veröffentlichten Materials — in pleno umschrieben und übersetzt hätte. Auch die Photographien (Pl. II—VII) helfen nicht recht, weil bei dem Umfang und der engen Schrift eine schnelle Orientierung durch diese nicht möglich ist. Außerdem ist das Zitieren einzelner Stellen sehr erschwert. L. gibt noch einige Erläuterungen zur Liste; nicht richtig ist die Umschrift "god Meir" statt "Mer" (S. 26), sowie der Hinweis auf die Ortschaft Galaša auf Grund von WEIDNER, Der Zug Sargons von Akkad nach Kleinasien, wo teils *ga-ap-šu*, teils *i]k-la-šu* zu lesen ist, also keine Stadt Galašu vorkommt.

No. 42 ist ein "door socket" Šulgis (L. liest noch Dungi).

No. 43 ist eine kürzere Fassung des von CLAY (YOT. No. 20) edierten Textes.

No. 46 ist ein Ziegel des Išme-Dagan.

No. 58 ist ein Ziegel des Kadašman-Illil (?).

No. 69 ist ein Ziegel von ᵈ*BAR-MU-SE.NA*, den L. "*Ninurta-šum-iddin* (B. C. 1152—1147)" liest; er meint also den Vater Nebukadnezars I. Dieser heißt aber nach CLAY (YOT. 45: I, 30) ᵈ*NIN.IB-na-din-šú-mi*, d. h. *Ninurta-nādin-šumi*. Wir kommen daher zu zwei Möglichkeiten: ent-

weder ist L.'s *Nimurta-šum-iddin* eine noch nicht zu identifizierende Person, oder der Schreiber von Clay's Text hat eine Vorlage benutzt, in der *MU.MU* stand, was sowohl *šum-iddina* als auch *-nâdin-šumi* gelesen werden kann. Es ist aber unwahrscheinlich, daß man zur Zeit Nabû-na'ids nicht mehr die richtige Aussprache des Königs gekannt haben sollte.

No. 76 gibt Zusätze zu Langdon, Neub. Königsinschr., No. 17.

No. 79 ist der berühmte Ball-Zylinder Nebukadnezars II. der 1888 von dem Museum zu Philadelphia gekauft wurde. Es zeigt sich, daß die Rekonstruktionen, die man gemacht hat, nicht richtig waren. L. gibt den Text in Photographie, Urschrift, Umschrift und Übersetzung; letztere ist vielfach unzureichend, dazu wimmelt die Umschrift von Druckfehlern und Unrichtigkeiten. Eine Neubearbeitung wäre dringend erwünscht, zumal der Text zahlreiche Schwierigkeiten bietet.

No. 80 ist der bereits im Museum Journal publizierte, für die Bautätigkeit des Königs, sehr wichtige, aber schwer zu interpretierende Zylinder Nabû-na'ids. Auch hier sind Umschrift[1]) und Übersetzung nicht auf der Höhe, so daß eine Neubearbeitung nötig ist.

No. 83 Vase des Gudea mit unbekannter Inschrift.

No. 84 "Clay cone" des Illil-bâni von Isin.

No. 85 "Clay cone" des Damiḳ-ilišu von Isin.

Es sind reichlich ein Dutzend wertvolle Texte in diesem Bande vereinigt. Wenn man auch nicht verschweigen darf, daß in Umschrift und Übersetzung recht viel zu verbessern wäre, so ist doch die Herausgabe des Materials dankbar zu begrüßen. Hoffen wir, daß die Texte No. 79 und 80 bald eine eingehende Bearbeitung finden; denn sie versprechen allerlei Neues für die Bautätigkeit der neubabylonischen Könige, besonders auch in Babylon.

A. Ungnad.

1) Auf S. 47 zähle ich allein 12 Druckfehler in der Umschrift, abgesehen von unrichtigen Transkriptionen.

DIRR, ADOLF: *Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen.* — Leipzig, Asia Major 1928. 380 S., 1 Kte. Geb. RM. 38.—.

Wer sich vor dem Erscheinen dieses bedeutsamen Werks einen Überblick über die kaukasischen Sprachen verschaffen wollte, war entweder auf vereinzelte und schwer zugängliche russische Publikationen angewiesen oder auf das überaus unzuverlässige Buch von v. ERCKERT. Wohl nur einer — HUGO SCHUCHARDT — hat es verstanden, dem dort gebotenen Material fruchtbare Ergebnisse abzugewinnen; wer sich ihm anvertraute, ohne SCHUCHARDT's sicheren Instinkt zu besitzen, gelangte nur zu bald auf Irrwege. Hier bietet nun ein wirklicher Kenner der so mannigfaltig gegliederten kaukasischen Sprachenwelt eine zuverlässige Grundlage für weitere Forschung. Nach einleitenden Kapiteln über die einheimischen Namen der kaukasischen Sprachen, ihre Nachbarsprachen, ihr Verhältnis zu anderen Sprachstämmen und den allgemeinen Charakter des Lautsystems werden 35 Sprachen in grammatischen Skizzen vorgeführt, reichlich durch Beispiele aus meist vom Verf. selbst aufgenommenen Texten erläutert. Als Repräsentanten der einzelnen Gruppen werden das Abchasische, Georgische und Awarische am ausführlichsten behandelt. Verhältnismäßig kommt das Georgische immer noch stark zu kurz; die einzige dieser Sprachen, die wir an Hand einer reichen Literatur über ein Jahrtausend verfolgen können, läßt sich schwer auf gleicher Linie darstellen mit den Idiomen kleiner Gemeinschaften primitiver Bergstämme. Manche Sprachen müssen sich mit zwei, drei Seiten begnügen, da sie nur aus dürftigen Aufzeichnungen bekannt sind. Es ist sehr bedauerlich, daß dem Verf. bei seinen Forschungen im Kaukasus nicht tatkräftigere Förderung zuteil geworden ist. Von Jahr zu Jahr gehen die kleineren Sprachen an Umfang und Inhalt zurück; diese Entwicklung wird jetzt noch beschleunigt durch das Bestreben der Regierung, den Schulunterricht in den einheimischen Sprachen durchzuführen, wobei gewisse Sprachen zu Schriftsprachen für größere Gebiete erhoben werden. Hoffen

wir, daß das DIRR'sche Buch der noch so wenig gepflegten kaukasischen Sprachwissenschaft neue Freunde zuführt und viele zu selbständigem tieferen Eindringen in ihre Probleme anregt. GERHARD DEETERS.

BAEDEKER, KARL: *Ägypten und der Sûdân. 8. Aufl. 1928, mit 21 Karten, 85 Plänen und Grundrissen und 56 Abbildungen.* CCII + 480 S. 24 RM.

Das Wiedererscheinen des Baedekers von Ägypten nach 15 jähriger unfreiwillger Pause bedeutet einen Markstein im Aufleben unserer wissenschaftlichen Auslandstätigkeit. Zugleich bildet die vorliegende, gänzlich umgearbeitete Auflage ein schönes Zeugnis für den opferfreudigen, wissenschaftlichen Geist seines Verlegers, wie das altbewährte Kennertum seines langjährigen Bearbeiters G. STEINDORFF. Mit Staunen sieht selbst der, welcher über die Fortschritte in der ägyptischen Denkmälerkunde seit 1914 glaubte leidlich unterrichtet zu sein, wie stark die Veränderungen vielerorts sind, und zwar nicht nur durch das Hinzutreten so berühmt gewordener Fundstätten, wie das Grab des Tutanchamun im Königsgräbertal von Theben, die großen Bauten um die Stufenpyramide des Zoser bei Sakkara, Ägyptens älteste und vielleicht eigenwilligste Steinbauten großen Stils, das gewaltige Osireion Sethos' I. in Abydos oder das kunstgeschichtlich so interessante Grab des Hohenpriesters Petosiris von Hermupolis aus der Zeit um 300 v. Chr. — sondern gerade auch durch allmählich fortschreitende Arbeiten im Lande.

Die unzähligen Einzelheiten, die z. B. die laufenden Herstellungen am Reichstempel von Karnak oder die Freilegungen verschiedener Expeditionen in der thebanischen Gräberstadt ergeben haben, in die Ortsbeschreibungen einzufügen, erforderte mühevolle Kleinarbeit, der sich STEINDORFF mit vorbildlicher Umsicht, unter Hervorhebung der für das Gesamtbild wesentlichen Punkte, unterzogen hat. So bekommt selbst der Leser in der Heimat von den Neuigkeiten ein klares und geschlossenes Bild. Gerade das ist es, was den Baedeker nicht nur zum zuverlässigsten Reisebegleiter, sondern schlecht-

hin zum besten Leitfaden unserer ägyptischen Altertümerkunde macht.

Sehr vieles, was durch Veröffentlichungen mangelhaft oder gar nicht bekannt gemacht ist, kann man hier in seiner Bedeutung für die Kultur- und Kunstgeschichte Ägyptens gekennzeichnet finden; es sei dafür besonders auf wichtige Ergebnisse der neueren Ausgrabungen in Gise durch REISNER u. a. hingewiesen. Eine Anzahl neuer Pläne erleichtert die Anschauung: wir erhalten eine vorzügliche Karte (mit Einzelaufnahmen bes. wichtiger Abschnitte) der thebanischen Nekropole mit ihren Totentempeln und Gräbern; das Ramesseum gibt jetzt den klaren Eindruck eines Tempels inmitten seiner Nebenbauten für Magazine und Verwaltung; Dendera, wo allmählich eine ganze Tempelgruppe aus den Schutthügeln der antiken Stadt neben dem Hauptheiligtum der Hathor herausgekommen ist, vermittelt uns eine besonders nach dem Untergang von Philae äußerst willkommene Anschauung eines heiligen Bezirkes.

Mit Freude können wir feststellen, daß die kritische Durchsicht der neuen Bearbeitung sich nicht allein auf die meistbesuchten Kulturmittelpunkte beschränkt, sondern daß auch die kleinen schlecht erreichbaren Provinzplätze weitgehend berücksichtigt worden sind, so daß eine denkbarst vollständige Übersicht über Bedeutung und Zustand der einzelnen Städte ganz Ägyptens jedem Forscher an die Hand gegeben ist. Gerade manche dieser vom Fremdenverkehr abgelegenen Orte vermag sehr charakteristische Züge zu einem Gesamtbild der Kulturentwicklung beizutragen. Dafür sei auch auf den Sudan (Grabungen in Kerma, Napata, Meroë u. a.) hingewiesen, dessen Aufnahme gerade in den letzten Jahren stark gefördert worden ist.

So wird der Baedeker von 1928 zum unentbehrlichen Hilfsmittel und zuverlässigsten Berater auf dem Gebiet der ägyptischen Landeskunde. Im Ganzen genommen steckt in seinen Seiten eine gewaltige Summe ausgereifter Forscherarbeit, für deren Hilfe jeder Benutzer dankbar sein wird.

Göttingen. HERMANN KEES.

Eingegangene Bücher angezeigt von W. PRINTZ.

Bengalische Erzähler. Der Sieg der Seele. Aus dem Indischen übertragen von REINHARD WAGNER. — Berlin: Weltgeist-Bücher [1927]. 286 S. In Halbleder RM. 5.50.

Diese Sammlung vereinigt in unmittelbarer, recht guter Übertragung aus dem Bengali 29 Erzählungen von 9 zeitgenössischen Autoren, dazu als Eingang das Gedicht „Mein Heimatland" von Dvijendralāl Rāy. Von Rabindranath Tagore allein sind 13 Stücke (aus *Lipikā*) aufgenommen, die z. T. als Dichtungen in Prosa zu bezeichnen sind. Von den übrigen Verf., worunter Hēmēndra Kumār Rāy, Nalinī Kānta Bhaṭṭaśāli und die Dichterin Sunitī Dēbī hervorgehoben seien, dürfte außer etwa in anglo-indischen Zeitschriften kaum schon etwas übersetzt sein. Die Mehrzahl der Erzählungen ist auf einen schwermütigen Ton gestimmt und öfters macht sich ein lyrischer Einschlag geltend. — Außer einem Quellenverzeichnis sind über die Verf. keinerlei nähere Angaben gemacht, auf drei Seiten werden allzu knappe Anmerkungen über indische Wörter gegeben; Sanskrit-Formen wie Viṣṇu, Śiva, Yama dürften nicht fehlen. Die Schreibung Schrirabindranath usw. im Dichterverzeichnis führt den Laien irr und widerspricht durchaus dem indischen Brauch bei Wiedergabe in europäischen Sprachen; auch wäre es zweckmäßig gewesen, die von den Verf. selbst adoptierte „englische" Namensform anzugeben (*Tagore* neben *Ṭhākur* usw.).

DAS, KUMUD NATH: *A History of Bengal literature.* — Naogaon, Rajshahi, Bengal: Das Brothers 1926. 229 S. Rs. 2.—.

DAS, KUMUD NATH: *Rabindranath: his mind and art and other essays. With a foreword by Sivaprasad Bhattacharya.* — Calcutta: Indian Book Club 1922. X, 148 S. Re. 1—8.

Neben den Büchern von DINESH CHANDRA SEN und SUSHIL KUMAR DE, deren Darstellungen in der 1. Hälfte des 19. Jahrh. abbrechen, kann dies kleine Werk empfohlen werden, das auch die Folgezeit behandelt, die ältere dagegen nur sehr summarisch. Häufig streut D. Zitate in Bengali ein, gelegentlich auch in Übersetzung, und er sucht die einzelnen Dichter zu charakterisieren, während freilich literargeschichtliche Übersicht und Zusammenfassung kaum versucht ist (was indes auch z. T. von den erwähnten Autoren gilt!). Das Buch ist mit sehr viel Hingabe und Liebe geschrieben. — Ein Index hätte nicht fehlen dürfen! — Gleichfalls empfohlen sei ein älteres Buch von D., das dem bengalischen *Poeta laureatus* gewidmet ist, besonders da sich hier zahlreiche Analysen von Dichtungen finden, die noch nicht übersetzt sind.

GODDARD, Dwight: *Was Jesus influenced by Buddhism? A comparative study of the lives and thoughts of Gautama and Jesus.* — Thetford, Vermont, USA. (1927). [Selbstverlag]. 249 S.

BERTHOLET teilt in der vorstehend besprochenen Schrift mit, daß „der amerikanische Chinamissionar D. G. für eine Vereinigung beider Religionen plädiert". Im vorliegenden Buch sucht G. die im Titel gestellte Frage zu bejahen. Die Essener sollen buddhistischen Einfluß aufweisen usw. Von irgendeiner wissenschaftlich vertieften Theologie ist bei G. nichts zu verspüren. Die Darstellung des Buddhismus ist etwas besser geraten, aber durchaus nicht einwandfrei (von zahlreichen Schreib- und Druckfehlern ganz abgesehen). Wenn er „Liebe" in den Mittelpunkt des Buddhismus rückt und damit die Brücke zum Christentum schlagen will, kann man nur von terminologischer Oberflächlichkeit sprechen.

WALEY, ADOLF: *A Pageant of India.* — London: Constable 1927. X, 556 S.

Auf S. 13 erfahren wir, daß Alexander durch Candragupta bestimmt wurde, das Reich von Magadha anzugreifen, auf S. 14, daß letzterer am Hydaspes mitgekämpft habe „in the capacity of a quite subordinate officer in the army of Porus", auf S. 21 heißt es von Asoka: „Already at a tender age his grandfather Chandragupta had discovered signs of coming greatness in him". S. 39 werden die Sakas und Yueh-chi als „two obscure nomadic Tartar tribes" vorgestellt. In dieser Art darf man auch weiterhin öfters des Verf. Phantasie bewundern; eine wissenschaftliche Leistung ist das Buch nicht, *it is mere pageantry.*

BALLARD, Admiral G[EORGE] A[LEXANDER]: *Rulers of the Indian Ocean.* — London: Duckworth 1927. XV, 319 S., 16 Abb. 21/—.

Es war ein guter Gedanke, die Geschichte Indiens unter maritimem Gesichtspunkt zu schreiben, und B. bietet in diesem aus Zeitschriftenaufsätzen zusammengestellten Buch viel Interessantes, wenngleich die Darstellung ungleichmäßig und lückenhaft ist und manche Ereignisse recht einseitig behandelt werden. Das Altertum wie das orientalische Mittelalter sind allzu karg besprochen, die Pilotenkenntnisse der Araber (vgl. die Arbeiten von G. FERRAND) werden nur einmal flüchtig erwähnt. Gut charakterisiert ist die Schwäche der islamischen Position im 15./16. Jahrh., die Übermacht Englands über Frankreich in der Mitte des 18. Jahrh. und die Tätigkeit von Raffles (Singapore). Für das 19. Jahrh. vermißt man jegliches Eingehen auf die anglo-indische Marine. Leider hat das Buch weder Literaturangaben noch Register und die als Vorsatz (!) beigegebene Kartenskizze enthält absonderliche Schnitzer.

RONALDSHAY, [LAWRENCE JOHN LUMLEY DUNDAS], Earl of: *The Life of Lord Curzon, being the authorized biography of George Nathaniel Marquess Curzon of Kedleston.* (Vol. 1.) — London: Benn (1928). 318 S., 10 Taf. 21/—.

R., einst im Stab des Vizekönigs Curzon, 1917—22 Gouverneur von Bengalen, Verfasser mehrerer beachtlicher Bücher über Indien (vgl. ZDMG. 80, 1926, 86) war gewiß der geeignete Mann für eine breit angelegte Biographie des größten Staatsmanns, den Britisch-Indien seit vielen Jahrzehnten gehabt hat. Das Werk ist auf 3 Bände berechnet, wovon der vorliegende die Zeit bis zur Übernahme der Verwaltung Indiens (Ende 1898) behandelt. Man sieht, wie sich C. früh zielbewußt auf das erstrebte Amt vorbereitet hat, seine Tätigkeit als Politiker, politischer Schriftsteller und politisch interessierter Weltreisender wird in ihren Zusammenhängen und Zielen klargelegt. Freilich „authorized" bezieht sich nur auf die Verwertung von aufschlußreichen Briefen, besonders an die Braut und Gattin, Öffnung der Staatsarchive muß einer späteren Zeit vorbehalten bleiben und so ist denn die Schilderung der Tätigkeit als Unterstaatssekretär für Indien (1891—92) und des Auswärtigen Amts (1895—98) etwas mager ausgefallen. Dem zweiten Band darf man mit besonderem Interesse entgegensehen.

DIEZ, ERNST: *Die Kunst Indiens.* — Wildpark-Potsdam: Athenaion [1926?]. 193 S., 13 Taf., 231 Abb. 4°. (Handbuch der Kunstwissenschaft).

Dies Buch verdankt seine Entstehung wohl eher dem Vollständigkeitsdrang des Verlags als der Initiative des Verf.s. D. hat sich zwar mit ersichtlichem Fleiß in die Fachliteratur eingearbeitet, übernimmt aber leider von HAVELL die Zuteilung von Śikhara und Vimāna an Viṣṇu bzw. Śiva, und von WILLIAM COHN die famosen „sechs Halbgötter" (Abb. 149 Viṣṇu Anantaśayana in Deogarh), die vielmehr die fünf Pāṇḍava und ihre Gattin (nicht Schwester, wie S. 58!!) Draupadī darstellen. Woher stammt S. 145 „indische Präkritkunst"? Für manche indischen Termini sucht man vergebens eine Erläuterung; von zahlreichen sprachlichen Versehen sei geschwiegen. Ein Teil der Textabbildungen ist recht mäßig ausgefallen. Kurzum das Buch ist unbefriedigend und bereits überholt.

COOMARASWAMY, ANANDA K.: *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst. Aus dem Englischen übertragen von* HERMANN GÖTZ. — Leipzig: Hiersemann 1927. XII, 324 S., 400 Abb. auf 128 Taf. 4°. RM. 45.—, geb. 50.—.

Das Buch ist historisch und geographisch gegliedert. 1. Frühzeit; 2. von den Maurya bis zur indo-parthischen Periode; 3. Kushan

und Gupta; 4. Mittelalter, Malerei und Kunstgewerbe; 5. die Wirkung nach Norden und nach Ostasien; 6. Ceylon, Hinter- und Inselindien. Es folgen eine umfangreiche Bibliographie, archäologische Kartenskizzen, sorgfältiges Sachregister und die technisch überwiegend recht guten Abbildungen, die viel Neues oder an entlegener Stelle Veröffentlichtes enthalten. — Erstmals wird hier eine Gesamtdarstellung von einem Gelehrten geboten, der mit indischer Kultur ebenso vertraut ist wie mit indischen Kunstdenkmälern. Ein weiter Abstand trennt diese wie frühere Schriften C.s von denen so mancher, namentlich deutscher Autoren, deren Erzeugnisse wir in den letzten Jahren haben über uns ergehen lassen. Freilich ist das Buch nicht gleichmäßig und nicht überall gut durchgearbeitet, zuweilen wuchern Einzelheiten, während anderes recht knapp behandelt erscheint. Bedenkt man indes die Jugend der Disziplin, überlegt man, um welch ungeheures Landgebiet und um welchen Zeitraum es sich handelt, und wie, auf gleichen Umfang gebracht, eine Darstellung der gesamten europäischen Kunst aus der Feder eines einzelnen Verfassers aussehen würde, so gewinnt man wohl erst den richtigen Standpunkt zur Beurteilung der vorliegenden Leistung und wird zugeben müssen, daß C. nicht gut ausführlicher werden konnte, ohne den gegebenen Rahmen zu sprengen. — C.s Standpunkt zur Frage des hellenistischen Einflusses ist bekannt. Jetzt formuliert er (S. 67 f.) die „einzig mögliche Erklärung", daß die Buddha-Figur in Gandhāra und Mathurā gleichzeitig und unabhängig im 1. Jahrh. n. Chr. geschaffen worden sei, infolge „der inneren Entwicklung des Buddhismus vom Atheismus zu einem, wenn auch nie voll zugegebenen Theismus". Hervorgehoben sei die (gegen Havell usw. gerichtete) Darlegung über mittelalterliche Baustile (S. 118 ff.) und die Darstellung der C. besonders vertrauten Malerei (mit Hinweisen auf die Mogul-Schule, während sonst die islamische Kunst ausgeschaltet bleibt). Unberücksichtigt geblieben ist die zeitgenössische Kunst. — Zu beanstanden ist die Übernahme des falschen Terminus Indosumerisch, der törichten Gleichung avest. Hvarena = Varuṇa (S. 7), die anscheinend unausrottbare Behauptung (S. 9 u. 15), die Jātaka (Prosa!) spiegelten die Kultur der buddhistischen Frühzeit wieder, und die sonderbare Vermutung (S. 15), Asoka's ursprünglicher Glaube könne vielleicht auch Zoroastrismus gewesen sein. Die Ausführungen über arischen und dravidischen Kunstgeist (S. 7 f.) erscheinen anfechtbar. Im Index fehlt Vimāna. Die Übersetzung habe ich nicht nachprüfen können, ihr Stil läßt jedenfalls nichts zu wünschen übrig.

Die Bibliothek der D. M. G.
bleibt von Mitte August bis Mitte September 1928
geschlossen.

ZUGANGSVERZEICHNIS DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

1927 bis April 1928

I. Ergänzungen

1. Zu Ae 45 4⁰. Memorie d. R. Accad. Naz. dei Lincei. Ser. 6, Vol. 2, fasc. 1.
   VI, 2, 1. *Furlani*, Giuseppe: "Il Libro delle definizioni e divisioni" di Michele l'Interprete. 1926. 194 S. 4⁰.

2. Zu Ae 179. Prace komisji orjentalistycznej ... 10.
   10. *Willman-Grabowska*, Helena: Les composés nominaux dans le Śatapatha brāhmaṇa. 1. — 1927. XXII, 134 S.

3. Zu Af 3a 4⁰. Abhandlungen a. d. Geb. d. Auslandskunde.
   25. (B. 14.) *Forke*, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie. — 1927. XVI, 594 S. 4⁰. ((R.))

4. Zu Ah 451 4⁰. Publikation der Soncino-Gesellschaft. 7, 8.
   7. Haggadah. (Fragment der ält. mit Ill. gedr. H.) 5687 [1926]. 4 S. Fks. 8⁰.
   8. (*Friedländer*, David:) Lesebuch für Jüdische Kinder. Berlin: C. F. Voß 1779. (Fks. m. Einl. von Moritz Stern. 1927.) 46; 29 S. 8⁰.

5. Zu Ah 600. Bericht d. jüd.-theol. Sem. Fraenckelscher Stiftung.
   1926. *Rabin*, Israel: Vom Rechtskampf d. Juden in Schlesien <1582—1713>. 16, 84, XX S.
   1927. *Guttmann*, Michael: E. Untersuchung d. mosaischen Gebote (Beḥīnat ham-miṣwōt lefī minjānān, siddūrān we-hitḥalqūtān). 19, 67 S.

6. Zu Ah 1605. Jews' College Publications.
   10. *Marmorstein*, A.: The old rabbinic doctrine of God. I. The names and attributes of God. — 1927. 217 S.

7. Zu Ai 66. *Modi*, J. J.: Asiatic papers. Part 3. — Bombay 1927.

8. Zu Oc 1010. *Modi*, J. J.: Anthropological papers. Part 3. — Bombay (1924).

9. Zu Bb 841/150 4⁰. Orientalia.
   27. *Deimel*, Anton: Übersicht über die Keilschrift-Literatur. — 1927. VII, 82 S. 4⁰.

10. Zu Bb 841/160. Orientalia Christiana.
    40. (11, 1.) *Roz*, Franciscus, S. I.: De erroribus Nestorianorum qui in hac India orientali versantur. Inédit latin-syriaque de la fin de 1586 ou du début de 1587, retrouvé par le P. Castets, annoté par le P. Irénée Hausherr. — 1928. 40 S.
    41. (11, 2.) *Hofmann*, Georg, S. J.: Patmos und Rom. Darst. d. Beziehgn. zw. d. griech. Johanneskloster u. d. röm. Kirche nach ungedr. Quellenschriften. — 1928. 67 S.
    42. (11, 3.) *Jerphanion*, G. de: Bulletin d'archéologie chrétienne et byzantine. — 1928. 59 S.
11. Zu Bb 901n 4⁰. Verhandelingen v. h. Kon. Batav. Genootschap.
    67, 1. *Drabbe*, P.: Spraakkunst der Fordaatsche taal. — 1926. II, 75 S. [Tanimbar-Inseln Larat, Fordata, Moloe & Sera.]
    67, 2. *Drabbe*, P.: Spraakkunst der Jamdeensche taal. — 1926. II, 93 S. [Tanimbar.]
    68, 1. *Esser*, B. J.: Het dialect van Banjoemas, inzonderheid zooals dit in de reg. Poerbolinggo en Poerwokerto gesproken wordt. — [1927.] 77 S. [Javan. Dial.]
    68, 2. *Geurtjens*, H.: Spraakleer der Marindineesche taal. — 1927. IX, 159 S. [Papua, sw. Neuguinea.]
12. Zu Bb 1160 b. AMG. Bibliothèque de vulgarisation.
    47. *Stern*, Philippe: Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer. Étude et discussion de la chronol. des monuments khmers. — 1927. XII, 217 S., 22 Tf.
13. Zu Bb 1200. Bibliotheca Indica.
    241. *Ivanow*, Vladimir: Concise descriptive Catalogue of the Persian manuscripts in the Curzon coll. A. S. Be. — 1926. XXVIII, 582 S.
14. Zu Bb 1210. Bibliothèque archéologique et hist. (Syrie).
    4. *Dussaud*, René: Topographie hist. de la Syrie antique et médiév. — 1927. LII, 632 S., 16 Ktn. ((R.))
15. Zu Bb 1230 4⁰. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal.
    8, 6. *Stapleton*, H[enry] E[rnest]; R. F. Azo and M. Hidāyat Ḥusain: Chemistry in 'Iraq and Persia in the tenth century A. D. — 1927. S. 315—417. 4⁰.
16. Zu Bb 1241. Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft.
    2, 3. *Ebeling*, Erich: Die babylonische Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte. — 1927. 53 S.
    3, 1/2. *Nassouhi*, Essad: Textes divers relatifs à l'hist. de l'Assyrie. — 1927. 38 S., Abb.
17. Zu Bb 1243. Der Alte Orient. Bd. 26. — Leipzig: Hinrichs.
    26. *Langdon*, Stephen: Ausgrabungen in Babylonien seit 1918. Nach d. Ms. d. Vf. übers. v. F. H. Weißbach. — 1927. 77 S., 8 Tf.
18. Zu Bb 1243/5. Morgenland. Leipzig: Hinrichs.
    14. *Ehrenberg*, Victor: Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung. — 1927. 48 S., 5 Tfn. ((R.))
    15. *Hartmann*, Richard: Die Krisis des Islam. — 1928. 37 S.
    16. *Viereck*, Paul: Philadelpheia. Die Gründung e. hellenist. Militärkolonie in Ägypten. — 1928. 70 S., 10 Tf.
19. Zu Bb. 1258. Quellen der Religionsgeschichte.
    14. *Schubring*, Walther: Worte Mahāvīras. Krit. Übers. aus dem Kanon der Jaina. — 1926. IX, 152 S. ((Or. Sem.))
    15. Die Yäšt's des Awesta. Übers. u. eingel. von Herman Lommel. — 1927. XII, 211 S. ((H. L.))

20. Zu Bb 1280/400. Yale Oriental Series. Researches.
    14. *Churgin*, Pinkhos: Targum Jonathan to the Prophets. — 1927. 152 S.

21. Zu Bb 1286. Oriental Translation Fund. N. S. 26.
    26. The Asatir. The Samaritan Book of the "Secrets of Moses" together with the Pitron or Samaritan comm. and the Sam. story of the death of Moses. Publ. by Moses Gaster. — 1927. 352, 59 S.

22. Zu Bb 1294. La Vie Musulmane et Orientale. 2.
    2. *Mercier*, Louis: La Chasse et les Sports chez les Arabes. — 1927. 256 S., 10 Tf.

23. Zu Bb 1295. The Wisdom of the East Series. — London: Murray.
    Goodwin, Gwendoline: Anthology of modern Indian poetry. — (1927.) 124 S. §

24. Zu Bb 1758. (*Rescher*, O.:) Orientalist. Miszellen. 2. — [Konst.] 1926.

25. Zu Da 7. Univ. of California Publications in Semitic Philology.
    9, 1. *Lutz*, Henry Frederick: Neo-Babylonian administrative documents from Erech. Parts 1 a. 2. — 1927. 115 S. 4°.

26. Zu Dbq 2010 4°. Keilschrifturkunden aus Boghazköi.
    18. *Walther*, A[rnold]: Wahrsagetexte. — 1927. 50 Bl.
    19. *Götze*, A[lbrecht]: Historische Texte. — 1927. 50 Bl.
    20. *Ehelolf*, H[ans]: Hethitische Festrituale. — 1927. 50 Bl.
    21. *Götze*, A[lbrecht]: Historische Texte. — 1928. 50 Bl.

27. Zu De 2210. Bibliotheca arabica. — Alger. ((Or. Sem.))
    3. az-*Zaǧǧāǧī*: al-Gomal. Accomp. du comm. des vers-témoins. Éd. par Mohammed Ben Cheneb. — 1927. 402 S.

28. Zu Dh 2965 4°. Misḥār we-Ta'aśijja. 5. Nr. 11—12. — Tel-Aviv 1927.
    Granowski, A.: Missē haq-qarqa' we-ha-haqlā'ūt be-'Ereṣ-Jisrā'ēl. [Die Steuern f. Boden u. Landw. in Pal.] 130 S. 8°.

29. Zu Ea 24. Veröffentlichungen d. Idg. Sem. d. Univ. Erlangen. 3, 4.
    3. Aus Indiens Kultur. Festgabe Richard v. Garbe ... dargebracht. — 1927. 183 S., 1 Tf., 1 Tab.
    4. *Hafner*, Georg: Kernprobleme der Buddhistischen Ethik. Dargestellt auf Grund der Jātakas. — 1927. XII, 120 S.

30. Zu Eb 777 4°. *Velankar*, H. D.: A descr. Catal. of Skr. a. Pkr. mss. in the libr. of the Bombay Br., RAS.
    2. Hindu literature. — 1928. 4, 149—379, 4°.

31. Zu Eb 1290. Balamanorama Series. 10. — Madras 1927.
    10. Śaktibhadra. — The wonderful crest jewel, an engl. transl. of Ś.'s Āścaryacūḍāmaṇi by C. Sankararama Sastri. — 1927. VI, 141 S.

32. Zu Eb 1295. *Gaekwad's* Oriental Series. 35, 36. — Baroda 1926.
    35. Mânavagṛhyasûtra of the Maitrâyaniya Śâkhâ w. the comm. of Aṣṭâvakra. Ed. by Ramakrishna Harshaji Sastri, w. a pref. by B. C. Lele. — 1926. 9, 31, 288, 6 S.
    36. (Bharata:) Nāṭyaśāstra w. the comm. of Abhinavagupta. Ed. by Manavalli Ramakrishna Kavi. Vol. 1. 1926.

33. Zu Eb 1304. Punjab Oriental <Sanskrit> Series. 16.
    16. *Majumdar*, R. C.: Ancient Indian colonies in the Far East. Vol. 1. Champa. — 1927. XXIV, 276, 6, V, 227 S. (Greater India Society Publications. 1.)
    17. Śilpa-śāstram. Ed. w. intr., notes a. engl. transl. by Phanindra Nath Bose. — 1928. XXIX, 34 S.

34. Zu Eb 1305/40. Savitā-Rāya-smṛtisaṃrakṣaṇa-granthamālā. 3, 4.
    3. Kavi Karṇapūra Gosvāmin: Alaṃkārakaustubha, w. an old comm. ed. w. a gloss by Sivaprasad Bhattacharyya. — 1926.
    4. Bhaṭṭabhavadeva (Bālavalabhībhujaṅga): Prāyaścitta-prakaraṇam. Ed. by Girish Chandra Vedantatirtha. — 1927. 3, 4, 2, 132, 10, 3 S.
35. Zu Ec 1563/5. Intišārāt-i Īrānšahr. 15.—21. — Berlin 1926—28. ((Or. Sem.))
36. Zu Ed 412. Petite Bibliothèque Arménienne.
    11. *Sevadjian*, Marie: L'Amira. Tr. par Frédéric Macler. — 1927. XVI, 283 S., 1 Fks.
37. Zu Fa 61. Mémoires de la Société Finno-ougrienne. 56, 57. — Helsinki 1927.
    56. *Lehtisalo*, T.: Über den vokalismus der ersten silbe im juraksamojedischen. Anh.: Beobachtungen über den vokalismus d. ersten silbe im ursamojedischen. — 1927. 123 S.
    57. *Lagercrantz*, Eliel: Strukturtypen und Gestaltwechsel im Lappischen. — 1927. VII, 425 S.
38. Zu Fd 5/10. Supplementa Africana.
    2. *Wanger*, W.: The Ntu god-names. — 1927. 43 S.
39. Zu Fd 82. Bantu Studies.
    Suppl. 3. *Doke*, Clement M.: Text book of Zulu grammar. — (1927.) 341 S.
40. Zu Fd 809. *Cremer*, Jean: Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises. 4. — Paris: Geuthner 1927. §
    4. Les Bobo. 〈La mentalité mystique.〉 Doc. recueillis et trad. du Bobo; coord. mis au net et acc. d'une intr. par Henri Labouret. — 1927. VIII, 212 S.
41. Zu Ff 3. Mitteilungen d. Deutschen Ges. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens.
    21 B. *Hamming*, Martin: Über den Anteil der Russen an der Eröffnung Japans f. d. Verkehr m. d. Westl. Mächten. — 1926. 36 S., 4 Tf.
    21 C. *Klautke*, P.: Keum gang san, die Diamantberge Koreas. — 1926. 60 S., 24 A., 1 Kt.
    21 D. *Irisawa*, T.: Über die Sitzweise der Japaner. — 1927. 27 S., 3 Tf.
    21 E. Japanische Hausmittel. Das Buch "Koken Chie Makura", übers. von Alfred Bohner. — 1927. 68 S., 14 Tf.
    Suppl. 9. *Meißner*, Kurt: Lehrbuch d. Gramm. d. japan. Schriftsprache. — 1927. XXIII, 118, 19 S.
42. Zu Ff. 9. Bibliotheca Franco-Sinica Lugdunensis. — Paris: Geuthner.
    2. Yuan Chaucer 〈Yuan Tcho-ying (Yüan Cho-ying)〉: La philos. morale et polit. de Mencius. — 1927. 324 S. ((R.))
43. Zu Ff 12. Variétés sinologiques. 1—10, 13, 24. §
44. Zu Ff 13. Veröffentlichungen des Seminars für Sprache und Kultur Chinas an der Hamburgischen Universität. 2.
    2. *Bröring*, Theodor: Laut u. Ton in Süd-Schantung. — 1927. 63 S., 1 Tf.
45. Zu Hb 2405. Materialien zur Kunde des Buddhismus.
    13. *Horten*, M.: Ind. Strömungen in d. islam. Mystik. II. Lexikon wichtigster Termini der isl. Mystik. — 1928. X, 141 S. ((R.))

46. Zu Ja 13. Beiträge zur Wissenschaft vom A. T.
    N. F. 10. *Kolbe*, Walther: Beiträge zur syrischen u. jüd. Geschichte. Krit. Unters. zur Seleukidenliste u. zu d. beiden ersten Makkabäerbüchern. — 1926. 174 S. ((Notgem.))

47. Zu Ja 145a. Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft.
    48. *Galling*, Kurt: Die Erwählungstraditionen Israels. — 1928. VII, 96 S.

48. Zu K 128. Bulletin of the Palestine Economic Society.
    2, 3. *Elazari-Volcani*, I.: The communistic settlements in the Jewish colonisation in Palestine. — 1927. 140 S.

49. Zu K 571. University of Bombay Economic Series.
    5. *Altekar*, A. S.: A History of village communities in western India. — 1927. XV, 144 S.

50. Zu Na 98/200. Histoire du monde. 4; 8, 3. — Paris: Boccard 1927.
    4. *Maspero*. Henri: La Chine antique. — 1927. XV, 624 S., 3 Kt.
    8, 3. *Bouvat*, Lucien: L'Empire Mongol. ⟨2. phase.⟩ — 1927. 364 S.

51. Zu Na 233. *Meyer*, Eduard: Geschichte des Altertums. Band 2. 2. völlig neubearb. Aufl. Abt. 1: Die Zeit der ägypt. Großmacht. — Stuttgart: Cotta 1928. XIII, 620 S., 8 Tf. ((R.))

52. Zu Ne 5/2. Studien z. Gesch. u. Kultur d. isl. Orients.
    4. *Horovitz*, Josef: Koranische Untersuchungen. — 1926. 171 S.
    5. *Ritter*, Hellmut: Über die Bildersprache Niẓāmīs. — 1927. 73 S.

53. Zu Nf 269 4°. Memoirs of the Archaeological Survey of India.
    30. *Chanda*, Ramāprasād: The Beginnings of art in Eastern India w. spec. ref. to sculptures in the Indian Museum, Calcutta. — 1927. VII, 54 S., 7 Tf. 4°.
    32. *Bidyabinod*, B. B.: Fragment of a Prajnaparamita ms. from Central Asia. 13 S., 4 Tf. [Sanskrit.]

54. Zu Oc 31. Ethnologische Anthropos-Bibliothek.
    3, 1. *Bollig*, Laurentius, P.: Die Bewohner der Truk-Inseln. Religion, Leben u. kurze Grammatik e. Mikronesiervolkes. — 1927. VIII, 302 S. ((Notgem.))

55. Zu Qb 95 fol. max. Publ. of the Metrop. Museum of Art Egyptian Exped.
    5. *Davies*, Norman de Garis: Two Ramesside tombs at Thebes. — 1927. XIX, 86 S., 42 Tf.

II. Neue Werke

Allgemeines

17029. Asiatica. A monthly record of literature dealing w. the East and w. Africa. Vol. 1. — London: Kegan Paul 1928. Ab 316.

17030. Norsk Tidsskrift for sprogvidenskap. Utg. av Carl J. S. Marstrander. Bind 1. — Oslo: Aschehoug 1928. ((T.)) Ba 4.

17031. Komitet po izučeniju jazykov i ėtničeskich kultur narodov vostoka SSSR. 7. — Leningrad 1926. Bb 1095.
    7. *Marr*, N. Ja.: Klassificirovannyj perečen' pečatnych rabot po jafetidologii. — 1926. 32 S.

17032. Mythologie Asiatique illustrée. — Paris: Libr. de France (1928). X, 432 S., Abb., Tfn. 4°. Ha 145. 4°. §

17033. *Haas*, Hans: Idee u. Ideal der Feindesliebe in d. außerchristl. Welt, e. religionsgesch. Forschungsbericht. — Leipzig, Reformationsprogr. 1927. 97 S. Ha 85/810.

17034. *Starck*, Adolf Taylor: Der Alraun. Ein Beitr. z. Pflanzensagenkunde. — Johns Hopkins, phil. Diss. 1916. — Baltimore: Furst 1917. IV, 85 S. G 258.

17035. *Esser*, A. Albert M.: Der Name Homer u. die Ophthalmologie. — 1 Bl. (SA.: Klin. Monatsbl. f. Augenheilk. 80, 1928.) ((Vf.)) P 72/20.

17036. *Esser*, A. Albert M.: Beiträge z. Gesch. d. altind. Augenheilkunde. 1. Erblindung durch Genuß von Pflanzenblättern im Mahābhārata. — S. 254—6. (SA.: Klin. Monatsbl. f. Augenheilk. 80, 1928.) ((Vf.)) P 72/21.

Ägypten, Alter Orient

17037. *Mercer*, Samuel A. B.: An Egyptian grammar with chrestomathy and glossary. — London: Luzac 1927. VI, 184 S. ((T.)) Ca 134.

17038. *Pieper*, Max: Die ägyptische Literatur. — Wildpark-Potsdam: Athenaion (1927). 102 S. 4⁰. (Hdb. d. Literaturwiss.) ((R.)) Ca 522. 4⁰.

17039. *Schott*, Siegfried: Untersuchungen zur Schriftgeschichte der Pyramidentexte. — Heidelberg, phil. Diss. — Hdbg. 1926. 86 autogr. S. 4⁰. ((Vf.)) Ca 190. 4⁰.

17040. *Weill*, Raymond: Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne. — Paris: Geuthner 1926. 216 S. (Études d'Égyptologie.) ((R.)) Nb 257.

17041. *Thureau-Dangin*, F.: Le Syllabaire Accadien. — Paris: Geuthner 1926. d, VIII, 68 S. ((Or. Sem.)) Db 389. 4⁰.

17042. *Böhl*, F. M. Th.: Nieuwjaarsfeest en koningsdag in Babylon en in Israel. Rede ... Leiden. — Groningen, Haag: Wolters 1927. 34 S. ((Vf.)) Nc 14.

17043. *David*, Martin: Die Adoption im altbabylon. Recht. — Leipzig: Th. Weicher 1927. XI, 121 S. (Leipz. rechtswiss. Studien 23.) ((P. Koschaker.)) K 105.

17044. *Przeworski*, Stefan: Grecs et Hittites. L'état actuel du problème. — (SA.: Eos. 30, 1927, S. 423—438.) ((Vf.)) Dhq.

17045. *Przeworski*, Stefan: Studja nad figuralnemi zabytkami Egei i Azji Mniejszej w 3-em i 2-em tys. przed Chr. — (SA.: Przegląd Hist. 26, 1927, S. 196—214.) ((Vf.)) Qb 244/5.

17046. *Contenau*, G.: Manuel d'archéologie orientale depuis les or. jusqu'à l'époque d'Alexandre. 1. — Paris: A. Picard 1927. 545 S. Qb 208. §

17047. *Mercer*, Samuel A. B.: Ethiopic grammar with chrestomathy and glossary. — Oxford: Clarendon Pr. 1920. 116 S. ((T.)) Dg 204.

Hebräisch, Judentum

17048. Einzelwörterbücher zum Alten Testament. 2—4. — Gießen: Töpelmann 1924—27. ((H. Bauer.)) Dh 1393.

17049. *Krupnik*, Baruch u. A. M. *Silbermann*: Handwörterbuch zu Talmud, Midrasch u. Targum m. Belegen aus d. Quellen. Hebr., deutsch, engl. Bd. 1, 2. — London: Shapiro, Vallentine 1927. 4⁰. ((Or. Sem.)) Dh 1479. 4⁰.

17050. *Sperber*, Alexander: Zur Sprache des Prophetentargums. — Bonn, phil. Diss. 1924. 24 S. (SA.: Z. f. d. alttest. Wiss. 45, 1927.) Dh 1136.

17051. Veröffentlichungen der Alexander-Kohut-Stiftung. Band 1. — Leipzig: Asia Major 1298. Ah 312.

1. *Schlesinger*, Michel: Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds. — 1928. XIX, 330 S. ((R.))

17052. *Rothmüller*, Cvi: Masoretische Eigentümlichkeiten der Schrift, ihre Bedeutung u. Behandlung im talmud. Schrifttum. Mit e. Abriß d. masoret. Tätigkeit als Einl. — Zagreb 1927. 96 S. ((Vf.)) Jc 256.

17053. *Friedmann*, Chaim Baruch: Zur Gesch. der ältesten Mischna-Überlieferung. Babylonische Mischna-Fragmente aus d. Altkairoer Geniza veröff. u. krit. unters. — Bonn, phil. Diss. 1927. 26 S. (Teildr., SA.: Jahrb. d. Jüd. Liter. Ges. zu Frankfurt a. M. 18, 1927.) Dh 2453.

17054. *Boström*, Gustav: Paronomasi i den äldre hebraiska maschallitteraturen med särskild hänsyn till Proverbia. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz (1928). 267 S. (Lunds Univ. Årsskrift. N. F. Avd. 1, Bd. 23, 8.) ((R.)) Dh 8757.

17055. Sēfer Zohar Tōrā. — "Zohar" of the Holy Bible. [Ed. and] transl. into Hebrew by Rabbi (Jahūdā) Yodel Rosenberg. 1—5. — Montreal, New York 1924—27. 4⁰. ((Or. Sem.)) Dh 8195. 4⁰.

17056. *Ibn Gabirol*, Salomo: Meqōr-ḥajjīm. Tirgemō bap-pa'am hā-rīšōnā me-rōmīt Ja'qōb Bluwstein, ba-'arīkat 'Abrahām Ṣifrōni, 'im-mābō me'ēt Joseph Klausner. — Jerusalem 5686 [1926]. 85, 275 S. (Sifrijjā pilōsōfīt [hrsg. v.] J. Junovitsh. 2.) ((Or. Sem.)) Dh 5100.

17057. *Krochmal*, Nachman: Werke. 1. vollst. Ausg. Durchges. Text. Nebst e. Einl. Anm. u. Reg. von S. (Sim'ōn) Rawidowicz. — Berlin: Ajanoth 1924. 225, 478 S., 5 Tfn. 4⁰. ((Or. Sem.)) Dhe 11840. 4⁰.

17058. *Bergmann*, Hugo: Hap-pilōsōfijja šel Immanuel Kant. — Jerusalem, Tel-Aviv: Tarbūt 5687 [1927]. 216 S. ((Or. Sem.)) Dhi 2810.

17059. *Brawer*, A. J.: Hā-'āreṣ. Sēfer l-īdī'at 'Ereṣ-Jisrā'ēl. — Tel-Aviv: Debīr 5688 [1928]. XVI, 416 S., A. ((Or. Sem.)) Dhi 3355.

17060. *Schwabe*, Mōšē: Haj-jehūdīm we-har hab-bajit 'aḥarē kibbuš Jerūšālajim 'al jedē 'Omar. — S. 1—9. (SA.: Miṣ-Ṣijjōn. 2, 1928.) ((Vf.)) Dhi 21310.

17061. *Deinard*, Ephraim: Qohelet Ameriqā. — Koheleth America. Catalogue of Hebrew books printed in America from 1735—1925. — St. Louis (1926): Moinester Prg. Co. IV, 151 S., 1 B. 4⁰. Dh 23. 4⁰. §

17062. *Deinard*, Ephraim. — Debīr 'Efrājīm. — Prospectus of the library of E. D., New Orleans, La. — (St. Louis [1926]: Moinester Prg. Co.) VIII, 40 S., 1 B. 4⁰. Dh 23/6. 4⁰. §

17063. *Deinard*, Ephraim: Ḥereb l'-Adōnāi u-l'Iśrā'ēl. — St. Louis (1923): Moinester Prg. Co. 160 S. [gegen J. Klausner: Jēšū han-Noṣrī we-tōrātō]. Dhi 4651.

17064. *Deinard*, Joseph: Milḥemet Tugarmā be-'Ereṣ Jiśrā'ēl. — St. Louis (1926): Moinester Prg. Co. 240 S. Dhi 4652.

17065. *Deinard*, Joseph: 'Alāṭā. — [2.] Sēfer 'am tō'ē lebāb. — St. Louis (1927). 112, 96 S. [1. gegen Qabbala u. Chassidismus. 2. gegen d. Chassidim.] Dhi 4653.

17066. Judaïsme. Études publ. s. la dir. de P.-L. Couchoud. 1, 7. — Paris: Rieder 1925—27. Ah 5000.

1. *Abrahams*, Israel: Valeurs permanentes du Judaïsme. Tr. de l'anglais par [Maurice] Constantin Weyer. — 1925. 123 S.
7. *Eberlin*, E.: Les Juifs d'aujourd'hui. — 1927. 216 S.

17067. Jewish Studies in memory of Israel Abrahams by The Faculty and visiting teachers of The Jewish Institute of Religion. Publ. under the ausp. of the Alexander Kohut Memorial Foundation. — New York 1927. LXVI, 458 S. ((R.)) Ai 255.

17068. Aus unbekannten Schriften. Festgabe für Martin *Buber* zum 50. Geb. — Berlin: L. Schneider 1928. 245 S. Ai 420. §

17069. Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann (Tehillā le-Dāwid). Hrsg. v. M(ordekai) Brann u. F. Rosenthal. — Breslau: Schottlaender 1900. Getr. Pag. Ai 1225. §

17070. *Noyes*, Carleton: The Genius of Israel. A reading of Hebrew scriptures prior to the Exile. — Boston: Houghton Mifflin 1924. VIII, 451 S. Ic 241.

17071. *Unger*, Erich: Das Problem der mythischen Realität. E. Einl. in die (Oskar) Goldbergsche Schrift: „Die Wirklichkeit der Hebräer". — Berlin: David 1926. 41 S. (Die Theorie, Versuche zu philos. Politik. Veröff. 3.) ((R.)) Hb 1247/30.

17072. *Junker*, Hubert: Prophet und Seher in Israel. E. Unters. üb. d. ält. Erscheinungen d. israel. Prophetentums, insbes. der Prophetenvereine. — Trier: Paulinus-V. (1927). 109 S. ((R.)) Id 270.

17073. Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, hrsg. von G. Dalman. Bd. 3. — Gütersloh: Bertelsmann 1928. ((R.)) Ic 2294/50.
   3. *Dalman*, Gustaf: Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 1: Jahreslauf u. Tageslauf. Hälfte 1: Herbst u. Winter. — 1928. XIV, 279 S., 37 Abb.

17074. Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. 60. — London 1928. ((T.)) Ic 2293/400.

17075. *Turville-Petre*, F.: Researches in prehistoric Galilee 1925—26. With sections by Dorothea M. Bate a. Charlotte Baynes and A Report on the Galilee skull by Sir Arthur Keith. — London: Brit. Sch. of archaeol. in Jer. 1927. XIV, 119 S., 30 Tf. 4⁰. ((T.)) Ic 2481. 4⁰.

17076. *Jaussen*, J.-A.: Coutumes Palestiniennes. 1. — Paris: Geuthner 1927. Oc 954. 4⁰.
   1. Naplouse et son district. — 1927. VIII, 364 S., 8 Tf., 1 Kt. 4⁰.

17077. Palästina. Monatsschrift für die Erschließung Palästinas. (Hrsg.: Leo Goldhammer.) Jg. 10, 11. — Wien 1927—28. Ah 2705. §

17078. Palestine. Revue internat. (Dir.: Justin Godart.) [Anné 1 =] Vol. 1, 2. — Paris: Rieder 1927—28. 4⁰. Ah 3920. 4⁰. §

17079. Ẓwai Jār arbeṭ far den Jidiš Wisnšaftlechn Instiṭuṭ. A barichṭ far der ẓait fun merẓ 1925 biz merẓ 1927. — The Yiddish Scientific Institute. Account of two years organizing work. — Dwa lata pracy organizacyjnej dla Żydowskiego Instytutu Naukowiego. — Wilna 1927. 84, VII S. ((T.)) Ah 2429.

17080. Pinkos (Pinqas). A Quarterly devoted to the study of Yiddish lit., lang., folklore a. bibliogr. Vol. 1. — New York: Yidd. Scient. Inst., Am. Branch 1927—28. 4⁰. ((T.)) Ah 2427. 4⁰.

17081. *Blondheim*, D. S.: Poèmes judéo-français du moyen age publiés et étudiés. Paris: Champion 1927. IV, 87 S. Fl. §

Arabisch, Islam

17082. *Phillott*, D. C. and A. *Powell*: Manual of Egyptian Arabic. — Cairo: authors 1926. XXXIV, 911 S. ((R.)) De.

17083. *Mlaker*, Karl: Ein rätselhafter Text in südarabischer Schrift. — S. 200—206. (SA.: Anz. Akad., Wien, 7. Dez. 1927.) ((Vf.)) Df 90.

17084. (*Rescher*, O.): Abriß d. arab. Literaturgeschichte. Lief. 1. — Konstantinopel-Pera 1925: Ahajoli. 128 S. De 13019. §

17085. M a ǧ m ū ʿ a t ar-rasā'il al-Munīrijja. 1, 2. [Hrsg.:] Muḥammad Munīr ʿAbdo Āǧā ad-Dimašqī. — Kairo 1343 m. al-ʿArabijja. De 2416. §

17086. *Paret*, Rudi: Der Ritter-Roman von ʿUmar an-Nuʿmān u. s. Stellung zur Sammlung von 1001 Nacht. E. Beitr. z. arab. Litgesch. — Tübingen: Mohr 1927. 48 S., 1 Tab. ((R.)) De 3324/110.

17087. [*Ibn Sīnā*]. Avicennae De congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitâb al-Shifâ'. The Latin and Arabic texts ed. w. an Engl. transl. of the latter a. w. crit. notes by E. J. Holmyard and D. C. Mandeville. — Paris: Geuthner 1927. VIII, 86 S. ((Or. Sem.)) De 7149/120.

17088. al-Q ā s i m b. Ibr. [al-Ḥasanī]. — La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffaʿ contro il Corano confutato da . . . Testo arabo (ar-Radd ʿalā 'z-zindīq al-laʿīn Ibn al-M.) pubbl. con intr., vers. ital. e note da Michelangelo Guidi. — Roma: Accad. Naz. dei Lincei 1927. XXVIII, 127, 55 S. (Fondazione Caetani per gli studi musulmani.) De 9714.

17089. az-*Zaqqaq*: La "Lamia" ou "Zaqqaqia" [arab. u. frz.]. Manuel Marocain de jurisprudence Musulmane [trad.] par Merad Ben Ali Ould Abdelkader. — Casablanca 1927. (Paris: Larose.) XXI, 45, 40 S. De 12017,60. §

17090. Yégben, Foulad [*Jegen*, Fūlād]: Saad Zaghloul le "Père du Peuple" égyptien. Préf. de V. de Saint-Point. — Paris: Cahiers de France (1927). 152 S. De 7532. §
[16577. lies: Walī-ad-dīn *Jegen*.]

17091. Die Islamische G e g e n w a r t. Monatsschr. f. d. Zeitgesch. des Islam. Jg. 1: 1927/28. — Berlin-Zehl.: Islam-Echo. ((G. Kampffmeyer.)) Ne 3.

17092. *Ross*, E. Denison: Islám. — London: Benn (1927). 79 S. (Benn's Sixpenny Library. 19.) ((Persia Soc.)) Hb 979

17093. L' I s l a m et les missions catholiques. Conf. données à l'Inst. Cath. de Paris 1926—27. — Paris: Bloud 1927. 329 S. (Union Missionaire du Clergé de France.) Hb 807. §

17094. *Jung*, Eugène: L'Islam et l'Asie devant l'Impérialisme ⟨suite de L'Islam sous le joug⟩. — Paris: Marpon (1927). 314 S. Ne 267/25.

17095. *Gautier*, E. F.: L'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb. — Paris: Payot 1927. 432 S. Ne 182/25.

17096. *Goichon*, A.-M.: La Vie féminine au Mzab. Étude de sociologie musulmane. Préf. de William Marçais. — Paris: Geuthner 1927. XIV, 348 S., 19 Tfn. ((R.)) Oc 454.

17097. *Mitrinović*, Čedomil: Naši Muslimani. Studija za orientaciju pitańa bosansko-hercegovaškich muslimana. — Beogrąd: Društvo 1926. 172 S. Ne 319.

17098. Heidelberger A k t e n der von-Portheim-Stiftung. 16. — Heidelberg: Winter 1926. P 5.
16. *Ruska*, Julius: Tabula Smaragdina. E. Beitr. z. Gesch. d. hermet. Literatur. — 1926. VII, 248 S. (Arbeiten aus d. Inst. f. Gesch. d. Naturwiss. 4.) ((Notgem.))

Indischer Kulturkreis

17099. *Houghton*, Herbert Pierrepont: On presenting Sanskrit in a small college. — Northfield, Minn. 1927. 12 S. ((Vf.)) Eb 938.

17100. Somadeva: The Ocean of story being C. H. Tawney's transl. of S.'s Kathā Sarit Sāgara. Now ed. w. intr., fresh expl. notes a. terminal essay by N. M. Penzer. Vol. 1—10. — London 1924—28: priv. pr. ((Notgem.)) Eb 3481. 4⁰.

17101. Sūdraka. — Victor Barrucand: Le Chariot de terre cuite. Cinq actes d'après la pièce du théâtre indien attrib. au Roi Soudraka. — Paris: Payot 1928. 239 S. Eb 3524/110. §

17102. Panjab University Oriental Publications. [1.] — London: Oxf. Un. Pr. 1928. Eb 1256. 4⁰.
 1. Bhavabhūti: Mahāvīra-caritam. A drama by the Indian poet Bh. Ed. w. crit. apparatus, intr. a. n. by Todar Mall. Rev. a. prep. for the press by A. A. Macdonell. — 1928. LIV, 351 S., 4⁰.

17103. *Mercereau*, H.: Le Droit positif chez les Hindous d'après le Manava Dharma Çastra. — Paris, jur., Thèse. — Paris: Jouve 1925. 159 S. K 673. §

17104. *Meyer*, Johann Jakob: Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften u. ihr Verhältnis zu einander u. zu Kauṭilya. — Leipzig: Harrassowitz 1927. IX, 440 S. ((Notgem.)) Eb 3016/25.

17105. *Prasad*, Beni: Theory of government in ancient India <post-vedic>. — London, phil. thesis 1926. — Allahabad: Indian Pr. 1927. VII, 399 S. ((R.)) K 702.

17106. *Das*, Syam Sundar: The Hindi scientific glossary. — Benares: Nagari-pracharini Sabha 1906. XIX, 359 S. Ebi.

17107. Nābhādās: Bhaktamāl sa-ṭīk. — Bombay: Lakṣmī-Veṅkateśvar-ch. — (1921.) 4, 823 S. [Hindī.] Ebi. §

17108. *Ḥafīẓ-ad-dīn* (Aḥmad): Khirad-afroz <The Illuminator of the understanding>. A new ed. . . . by Edward B. Eastwick. — Hertford: Austin 1857. XIV, 8, 321 S. 4⁰. Ebl. 4⁰. §

17109. *Klich*, Edward: Wpływy języka polskiego na dialekty Cyganów polskich. — (SA.: Prace polonist. ofiar. prof. Janowi Łosiowi, 1927, 355—374.) ((Vf.)) Ebx.

17110. *Klich*, E.: Fonetyka cygańszczyzny rabczańskiej. [Ausz.:] La phonétique du dial. tzig. des environs de Rabka. — (SA.: Symbola grammatica in hon. Ioannis Rozwadowski. Vol. 1. Krakau 1927, 267—282, 332—333.) ((Vf.)) Ebx.

17111. *Hauer*, J. W.: Der Vrātya. Unters. üb. d. nichtbrahman. Religion Altindiens. Band 1. Stuttgart: Kohlhammer 1927. ((Vf.)) Hb 2060.
 1. Die Vrātya als nichtbrahman. Kultgenossenschaften arischer Herkunft. — 1927. VIII, 356 S.

17112. *Belvalkar*, S. K. [&] R. D. *Ranade*: History of Indian philosophy. Vol. 2. — Poona: Bilvakuñja Publ. House (1927). L 479.
 2. The creative period. — (1927.) XXIX, 514, 12 S. ((R.))

17113. *Henseler*, Éric de: L'Ame et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde ancienne. — Fribourg, lettres, thèse. — Paris: Boccard 1928. 192 S. ((J. J. Hess.)) Hb 2248.

17114. *Abegg*, Emil: Der Messiasglaube in Indien und Iran. Auf Grund der Quellen dargest. — Berlin: de Gruyter 1928. VI, 286 S., 8 Tf. ((R.)) Hb 1682.

17115. *Thompson*, Edward: Suttee. A hist. a. philos. enquiry into the Hindu rite of widow-burning. — London: Allen & Unwin (1928). 165 S., 4 Tf. ((R.)) Oc 1672.

17116. *Guérinot*, A.: La Religion Djaïna. Hist., doctrine, culte, coutumes, institutions. — Paris: Geuthner 1926. VIII, 351 S., 25 Tf. ((Or. Sem.)) Hb 2723.

17117. Bilderatlas zur Religionsgeschichte. — Leipzig: Deichert. Ha 23. 4⁰.

12. *Kirfel*, W.: Die Religion der Jaina's. — 1928. XXV S., 77 A. auf Tf.

17118. Proceedings of the 2525th Sri Vir birthday celebrations, tog. w. a summary report of the Jain Mittra Mandal. — Delhi: J. M. M. [1927.] IV, 52 S. (Tract 53.) Hb 2716.

17119. *Jain*, Kamta Prasad: Lord Mahavira and some other teachers of his time. — Delhi: Jain Mittra Mandal 2454/1927. 38 S. (Tract 47.) Hb 2734/300.

17120. Buddhica. Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme publiés sous la dir. de Jean Przyluski. Série 1: Mémoires. T. 2. — Paris: Geuthner 1926—27. ((Or. Sem.)) Hb 2401.

2. *Przyluski*, Jean: Le Concile de Râjagṛha. Introd. à l'hist. des canons et des sectes bouddhiques. Partie 1, 2. — 1926—27.

1. Le Concile d'après les sûtra et les commentaires. — 1926. VI, 129 S.

2. Le Concile d'après les Vinaya. — 1927. S. 131—235.

17121. Sino-Indica. Publications de l'Université de Calcutta. T. 1. — Paris: Geuthner 1927. ((Or. Sem.)) Eb 844.

1. *Bagchi*, Prabodh Chandra: Le Canon bouddhique en Chine. Les traducteurs et les traductions. T. 1. — 1927. LII, 436 S.

17122. Bhadrakalpa. Tausend Buddhanamen des Bh. Nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausg. von Friedrich Weller. — Leipzig: Asia Major 1928. XXV, 268 S. ((Notgem.)) Eb 2278/200.

17123. *Leclère*, Adhémard: Le Buddhisme au Cambodge. — Paris: Leroux 1899. XXXI, 535 S. ((Or. Sem.)) Hb 2524.

17124. Bulletin de la Maison Franco-Japonaise. Série française. 1. — Tokio 1927. Fg 18.

1. *Lévi*, Sylvain: Matériaux japonais pour l'étude du bouddhisme. — 1927. 63 S.

17125. *Reischauer*, August Karl: Studies in Japanese Buddhism. — New York: Macmillan 1925. XVIII, 361 S. Hb 2608.

17126. *Buchanan*, Francis [Hamilton]: Journal kept during the survey of the district of Shahabad in 1812—1813. Ed. w. n. a. i. by C[harles] E[velyn] A[rbuthnot] W[illiam] Oldham. — Patna 1926: Gov. Pr. XXI, 192, VII S., 2 Kt. ((High Comm. f. India.)) Ob 2023/5.

17127. *Stein*, Otto: Die Wundervölker Indiens bei Skylax. — (SA.: *Επιτυμβιον*. Heinr. Swoboda dargebr., Reichenberg 1927, 311—319.) ((Vf.)) G 259.

17128. *Stein*, Sir [Marc] Aurel: Alexander's campaign on the Indian north-west frontier. (SA.: Geogr. Journal nov./dec. 1927.) Nf 4445.

17129. *Martineau*, A.: La Politique de Dupleix d'après sa lettre à Saunders du 18 février 1752 et son mémoire du 16 oct. 1753. — Pondichéry: Soc. de l'hist. de l'Inde Frç.; Paris: Soc. d'éd. marit. et col. 1927. XVI, 135, III S. Nf 266/605. §

17130. *Leroi*, René: La Politique monétaire anglaise dans l'Inde. Pourquoi et comment les Anglais veulent stabiliser la Roupie. — Paris: M. Giard 1928. 83 S. K 661. §

17131. *Wardle*, Thomas: Handbook of the coll. illustrative of the wild silks of India, in the Indian sect. of the South Kensington Museum. — London 1881. XII, 163 S., 66 Tf. P 507.

17132. *Schurhammer*, G. u. E. A. *Voretzsch*: Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bāhu und Franz Xavers 1539—1552. Quellen z. Gesch. der Portugiesen, sowie der Franziskaner- und Jesuitenmission auf Ceylon, im Urtext hrsg. u. erkl. Bd. 1, 2. — Leipzig: Asia Major 1928. Nf 398. §

17133. *Mc Cabe*, R. B.: Outline grammar of the Angāmī Nāgā language w. a vocab. a. ill. sentences. — Calcutta 1887: Gov. Pr. 95 S. Ffd.

17134. *Berjoan*, A.: Le Siam et les Accords Franco-Siamois. — Paris: Larose 1928. 168 S. Ng 868. §

17135. *Marchal*, Henri: Guide archéol. aux temples d'Angkor. — Paris, Bruxelles: Van Oest 1928. VII, 217 S., 16 Tf., 1 Kt. Qb 717/10. §

17136. *Marchal*, H. [&] O. *Mientchaninoff*: Sculptures Khmères. — Paris: Libr. de France [ca. 1926]. 26 Tf. 4°. Qb 717. 4°. §

17137. Nederlandsch-Indie oud en nieuw. — Amsterdam [sp.:] Haag 1916—27. 4°. 1. 1, 2, 4–12; 2.—5.; 6. 1–5, 7–9, 11–12; 7.—11. ((Notgem.)) Ob 2704. 4°. §

17138. The Archive. A Collection of papers pertaining to Philippine linguistics. Ed. by Otto Scheerer. 3—5. Manila 1924—27. ((T.)) Fbp 305.

3. *Jiménez*, Consuelo: On the Influence of English on the Tagalog language. — 1924. 13 S.
4. *Scheerer*, Otto a. Eusebia *Pablo*: The use of *ti* and *iti* in Iloko compared with Tagalog and Pangasinán equivalents. A contrib. to compar. Phil. syntax. — 1925/26. 28 S.
5. *Viray*, Felizberto B.: The sounds and sound symbols of the Pangasinan language. — 1926/27. 20 S.

17140. *Scheerer*, Otto: On the essential difference between the verbs of the European and the Philippine languages. — 10 S. (SA.: Phil. J. of Educ. 7, 1924.) ((T.)) Fbp 1020.

17141. (*Coolidge*, Calvin.) — Letter from the President of the U. S. to the Governor-General of the Philippine Islands cont. the President's reasons for vetoing the Plebiscite Bill. ⟨W. transl. into Spanish, Tagalog, Cebu-Visayan, Panay-Visayan, Ilocano, Bicol, Pampango, Pangasinan.⟩ — Manila 1927. 102 S. ((T.)) Fbp 1520.

17142. *Scheerer*, Otto: Bátan texts with notes. — (SA.: Phil. J. of science. 31, 1926, 301—341.) Fbp. 4°.

17143. *Scheerer*, Otto: Kalinga texts from the Balbalásang Ginúang group. — (SA.: Phil. J. of science. 19, 1921, 175—206.) Fbp. 4°.

17144. *Scheerer*, Otto: Tália. A fairy-tale from the Philippine Alps. — (In: Phil. J. of educ. 2, 1920, 193—202; Katawan dialect.) Fbp..

Iran, Armenien, Kaukasus

17145. *Nyberg*, H. S.: Hilfsbuch des Pehlevi. 1. — Uppsala: Almqvist 1928. ((Vf.)) Ec 1095.

1. Texte u. Index der Pehlevi-Wörter. — 1928. 20, 79, 89 S.

17146. *Krug*, F. A.: Pirosha. Moeurs Parsies. — Lyon: Desvigne (1928). 337 S., 12 Tf. Eh 105. §

17147. *Storey*, C. A.: Persian literature. A bio-bibliographical survey. Section 1. — London: Luzac 1927. ((R.)) Ec 2506.
1. Qur'ānic literature. — 1927. XXIII, 58 S.

17148. Nižād-i nau. — New generation. No. 1. — Berlin: Iranschähr (1306 [1928]). ((Or. Sem.)) Ec 1563/20.
1. *Kāẓimzāda*, Ḥ[usain]: Ǧild-i sijum az kitab-i Rāh-i nau. — Rahe now <"New method" of education>. [2.] — (1306 [1928].) 328, 12 S.

17149. *'Umar Ḫajjām*: Rubā'ijjāt bā-muqaddama-i rāǧi' ba-aš'ār wa-šarḥ-i ḥāl-i ḥakīm az Friedrich Rosen. — Berlin: Kaviani 1304 [1926]. 68, 197, 5 S., 4 Tf. ((Hrsg.)) Ec 2437.

17150. *Christensen*, Arthur: Critical studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám. A rev. text w. engl. transl. — København: Høst 1927. 180 S. (Danske Vid. Selskab. Hist. filol. medd. 14, 1.) ((Vf.)) Ec 2439.

17151. *Salet*, Pierre: Omar Khayyam savant et philosophe. — Paris: Maisonneuve frères (1927). 165 S. ((R.)) Ec 2446.

17152. *Dolidze*, Viktor: 1. Narty bæstæjy. Iron mars. 2. Zilgæ. Kafty cahd. — Vladikavkaz: Oset. N.-I. Inst. Kraeved. [ca. 1926.] 2 Bl. Qc 58. 2⁰.

17153. Izvestija Osetinskogo Naučno-Issledovatel'skogo Instituta Kraevedenija. Vyp. 1, 2. — Vladikavkaz 1925—26. ((Notgem.)) Ec 2907. 4⁰.

17154. *Dzagurov*, G. A.: Programma dlja sobiranija materialov po osetinskomu jazyku i ustnomu narodnomu tvorčestvu <narodnoj slovesnosti>. — Vladikavkaz: Oset. N.-I. Inst. Kraeved. 1926. 10 S. Ec 2914.

17155. *Kokiev*, G.: Očerki po istorii Osetii. Čast' 1. — Vladikavkaz: Oset. N.-I. Inst. Kraeved. 1926. 150 S., 4 Kt. Ng 692.

17156. *Gazdanova*, S. B.: Po goram i ploskosti Severnoj Osetii. Kratkij putevoditel'. — Vladikavkaz: Oset. N.-I. Inst. Kraeved. 1927. 46 S., A., 1 Kt. Ob 1791.

17157. *Meillet*, A.: Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique. — Vienne: Mékhitaristes 1903. XX, 116 S. ((Or. Sem.)) Ed 310.

17158. B. P. G. [*Bayan*, P. G.]: Bafaran hayarēn-gałłierēn. — Dict. arménien-français. — Venise-St. Lazare: Impr. arm. 1926. 575 S. Ed 164. §

17159. *Tetrkagir*, H. X. S. H.: Gitut'yan yev Arvesti Instituti. — *Izvestija* Instituta Nauk i Iskusstv S. S. R. Armenii. — *Bulletin* de ... No. 1. yIrivan 1926. Ed 1181. 4⁰.

17160. Azgayin Matenadaran. 5. — Vienna: Mxit'. tp. 1892. Ed 1211.
5. *Tašean*, Yakubos V.: Usumnasirut'iwnk' stoyn-Kalist'eneay varowç Ałek'sandri. — 1892. IV, 270 S. §

17161. *Čōpanean*, Aršak: Nałaš Yovnat'an ašułę ew Yovnat'an Yovnat'anean nkariçę. — P'arij: Nersēsean tp. 1910. 128 S., Tfn. [Der Dichter N. Y. u. d. Maler Y. Y.] Ed 1279,50. §

17162. *Čōpanean*, Aršak: Hay čjer. — P'arij: Nersēsean tp. 1912. 54, 120 S., 52 Tf. [Armen. Blätter. Anthol.] Ed 1279/53. §

17163. *Ulurlean*, Mesrop Vardapet: Patmut'iwn hayoç gałt'akanut'ean ew šinut'ean ekełeçwoy noça i Livornoy k'ałak'i. — Venetik: Mxit'arean tp. 1891. 326 S. [Gesch. d. arm. Einwanderer u. d. Kirchenbaus in L.] ((Or. Sem.)) Ed. 1883.

17164. *Basmadjian*, K. J.: Histoire moderne des Arméniens depuis la chute du royaume jusqu'à nos jours ⟨1375—1916⟩. Préf. par J. de Morgan. — Paris: Gamber 1917. VIII, 174 S. Ng 634/200. §

17165. *Morgan*, Jacques de: Histoire du peuple arménien depuis les temps les plus reculés de ses annales jusqu'à nos jours. Préf. par Gustave Schlumberger. — Paris, Nancy: Berger-Levrault 1919. XVIII, 410 S., 296 A. Ng 710. §

17166. *Arpee*, Leon: The Armenian Awakening. A hist. of the Arm. Church, 1820—60. — Chicago: Univ. of Ch. Pr.; London: Unwin 1909. XI, 235 S., 1 Tf. Je 17.

17167. Izvestija Kavkazskogo Istoriko-archeologičeskogo Instituta v Tiflise. — Bulletin de l'Inst. Caucasien d'hist. et d'archéol. à Tiflis. T. 2 (1917—25). — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1927. Fi 25. 4⁰.

17168. *Dirr*, Adolf: Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen. Leipzig: Asia Major 1928. X, 380 S., 1 Kt. ((R.)) Fi 35.

17169. Bulletin du Musée de Géorgie. T. 1—3. — Tiflis 1922—26. ((T.)) Fir 4055.

17170. Travaux du Musée de Géorgie. 4. — Tiflis 1926. 4⁰. ((T.)) Fir 4056. 4⁰.

4. *Nioradze*, Georg: Das Gräberfeld von Karssnis Chewi. — 1926. 54 Sp., 3 Tf., 10 A. 4⁰. [Georg. mit deutschem Abriß.]

17171. *Peradse*, Gregor: Die Anfänge des Mönchtums in Georgien. — Bonn, phil. Diss. 1927. 41 S. (SA.: Z. f. Kirchengesch. 46.) ((Vf.)) Je 248.

17172. Ap'sua açara agup' Rdz'abaa. — Izvestija Abchazskogo Naučnogo Obščestva. — Bulletins de la société scientifique d'Abkhasie. 1.—4. — Suchum 1925—26. ((T.)) Fin 105.

17173. Bjulleten' Abchazskogo Naučnogo Obščestva. [3.] No. 1—12. — Suchum 1925. ((T.)) Fin 106.

17174. Trudy Abchazskogo Naučn. Obščestva. — Travaux de la Soc. Scientif. de l'Abkhasie. — Pod red. G. P. Barača. T. 1. — Suchum 1927. Fin 107.

Ural-altaisch

17175. Parma Jol. Komi literatura žurnal. No. 1: 1922; No. 1 ⟨2⟩: 1923. — Ust'-Sysol'sk: Obkompros. [Russ.-syrjan. Schrift.] Fac 15805.

17175a. Naš Novyj Alfavit. Kratkaja istorija novoju kirgizskogo alfavita. — Frunze 1927. 8 ungez. Bl. Fan 1410.

17176. *Raquette*, G.: The accent problem in Turkish. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz (1927). 42 S. (Lunds Univ. Årsskrift. N. F., Avd. 1, 24, 4.) ((R.)) Fa 2388.

17177. *Fekete*, Ludwig: Einführung in die osman.-türk. Diplomatik der türk. Botmäßigkeit in Ungarn. Lief. 1. — Budapest 1926. (Veröffentl. d. kgl. ungar. Staatsarchivs.) ((R.)) Fa 2299/920. 2⁰.

17178. *Hudā'ī*: Küllijjāt. — [Istanbol] 1340/38: Baḥrijje. 173 S. Fa 2792.

17179. *Qadrī*, Ja'qūb: Erenleryñ bāġyndan. Ṭab 2. — [Istanbol:] Iqbāl 1922. 46 S. Fa 2968/445.

17180. *Babinger*, Franz: Aus Südslaviens Türkenzeit. Zwei großherrl. Schenkungsbriefe f. d. Bosniaken Ibrâhîm Pascha u. Muṣṭafâ Agha. — Ein marokkan. Staatsschreiben an d. Freistaat Ragusa. — Berlin 1927. 45 S. [SA.: MSOS. 30.] ((Vf.)) Ng 626/5.

Ostasien

17181. *Brandt*, J.: Introduction to literary Chinese. — Peking: North China Union Language School 1927. 503 S. ((T.)) Ff 176. §

17182. The Chinese Classics w. a. transl. . . . by James Legge. Vol. 1, 2, 5, 1, 2. — Oxford 1893—95; London (1872). ((Notgem.)) Ff.

17183. *Wilhelm*, Richard: K'ungtse und der Konfuzianismus. — Berlin: de Gruyter 1928. 104 S. (Slg. Göschen 979.) ((Or. Sem.)) Hb.

17184. *Hauer*, Erich: Chinas Werden im Spiegel der Geschichte. Ein Rückblick auf vier Jahrtausende. — Leipzig: Quelle & Meyer 1928. 158 S., 16 Tf., 1 Kt. (Wiss. u. Bildung. 243.) ((Or. Sem.)) Ng 119/400.

17185. *Fischer*, Otto: China und Deutschland. Ein Versuch. — Münster i. W.: Aschendorff 1927. 110 S. (Deutschtum u. Ausland. 12.) ((Notgem.)) Ng 109.

17186. China. <1927.> No. 1—4. — London: HMSO. Ng 72/150. §
1. Declaration and Memoranda by the Chinese Commissioner presented to the Commission on Extra-territoriality in China. — Cmd. 2797. 15 S.
2. Memorandum on Labour Conditions in China. Foreign Office, Febr. 25, 1927. — Cmd. 2846. 25 S.
3. Papers respecting the Agreements relative to the British Concessions at Hankow and Kiukiang. — Cmd. 2869. 14 S.
4. Papers relating to the Nanking Incident of March 24 a. 25, 1927. Cmd. 2953. 31 S.

17187. Transactions and Proceedings of the Japan Society. Vol. 13—24. — London 1914—27. ((Notgem.)) Fg 104. §

17188. *Sansom*, G. B.: An historical Grammar of Japanese. — Oxford: Clarendon Press 1928. XIV, 347 S. ((R.)) Fg 215.

17189. *Nitobé*, Inazo: Le Bushido. L'ame du Japon. Trad. frç. de Charles Jacob. Préf. de André Bellessort. — Paris: Payot 1927. 265 S. Fg 474/60.

17190. *Holland*, Maurice: The industrial transition in Japan. — New York: Nat. Research Council; Japan Soc. (1927). 51 S., Ktsk. K 788.

Afrika, Südsee

17191. Archivio di glottologia e filologia africana. Pubbl. da Benigno Ferràrio. Vol. 1 [mehr n. e.]. — Montevideo (Ur.) 1923. 101 S. Fd 4.

17192. Africa. Journal of the Int. Inst. of African languages a. cultures. Journal de . . . Zeitschrift des . . . . Ed. by Diedrich Westermann. Vol. 1. — London: Oxf. Un. Pr. 1928. Fd 2.

17193. Opera Africana quibus edendis operam dant A. Drexel, H. Nekes, W. Wanger. T. 1. — Stuttgart: Kohlhammer 1927. Fd 6.
1. *Wanger*, W.: Scientific Zulu grammar. Vol. 1. — 1927. ((R.))

17194. *Rowling*, F. and C. E. *Wilson*: Bibliography of African Christian literature. — London: Conference of Miss. Soc. 1923. XVI, 130 S. Fd 4. §

17195. *Wagener*, A(braham) J(akobus): Afrikan. Parallelen zur bibl. Urgeschichte. — Bonn, phil. Diss. 1927. 55 S. ((Or. Sem., Bonn.)) Hb 3488.

17196. *Hacquard* et *Dupuis*: Manuel de la langue Songay parlée de Tombouctou à Say dans la boucle du Niger. — Paris: J. Maisonneuve 1897. IV, 253 S. Fd 1105. §

17197. *Saint-Père*, J[ules]-H[ubert]: Les Sarakollé du Guidimakha. — Paris: E. Larose 1925. (Gouv. Gén. de l'Afrique Occid. Frç. Publications du Comité d'études hist. et scientif.) 188 S. Oc 564. §

17198. *Torrend*, J., S. J.: The Bantu classification of the nouns from a scientific point of view. — S. 1—19. In: Proc. of the Rhodesia Scientific Assoc. Vol. 23, 1924—25. Bulawayo. Fd 155. §

17199. *Ross*, Colin: Die erwachende Sphinx. Durch Afrika vom Kap nach Kairo. — Leipzig: F. A. Brockhaus 1927. 310 S., Tfn. ((R.)) Ob 949.

17200. New Zealand. Dominion Museum. Bulletin. 5, 7—10. — Wellington, N. Z. 1916—25. 4⁰. Oc 2168. 4⁰.

Orientalische Kunstgeschichte und Archäologie

17201. Revue des arts asiatiques. Dir.: Edmond Jaloux. 1.—4. — Paris: Libr. des Arts et Voyages 1924—27. 4⁰. Qa 9. 4⁰. §

17202. Otdel po delam muzeev i ochrany pamjatnikov iskusstva, stariny i pripody pri akademičeskom centre Tatiarkomprosa. Vyp. 1. — Kazan 1927. ((T.)) Qb 950.

1. Materialy po ochrane, remontu i restavracii pamjatnikov TSSR. — 1927. 54 S., 8 A. auf Tfn.

17203. *Salmony*, Alfred: Asiatische Kunst. Ausstellung der Vereinigung der Freunde ostasiat. Kunst. Köln, Okt.—Nov. 1926. — Köln: J. B. Bachem (1926). 77 S., 24 Tf. Qb 728/10. §

17204. *Gabriel*, Albert: Les Mosquées de Constantinople. — S. 353—419, 732—78, 38 A., 4⁰. (SA.: Syria. 7, 1926.) ((R.)) Qb 557. 4⁰.

17205. Mémoires de la Délégation archéol. française en Afghanistan. — Paris, Bruxelles: Van Oest. Qb 591. 2⁰. §

[Tome 1 erscheint später.]

2. *Godard*, A.; Y. Godard; J. Hackin: Les Antiquités Bouddhiques de Bāmiyān. Avec des notes add. de Paul Pelliot. — 1928 [Dez. 1927]. 115 S., 42 Tf. 2⁰.

17206. Memoirs of the Archaeological Survey of Kashmir. 1, 2. — [Srinagar] 1924. ((T.)) Nf 269/50.

1. *Kak*, Ram Chandra: Antiquities of Maṛev-Wāḍwan. — 1924. 32 S., 18 Tf.
2. *Carter*, G[eorge] E[dward] L[ovelace]: The stone age in Kashmir. — 1924. 7 S., 1 Tf.

17207. *Kak*, Ram Chandra: Handbook of the archaeol. and numismatic sections of the Sri Pratap Singh Museum, Srinagar. — Calcutta 1923: Thacker. 165 S., Abb. Qb 697.

17208. *Marshall*, John, Sir: A Guide to Taxila. — Calcutta 1918: Supt., Gov. Pr., India. 124 S., 29 Tf. ((T.)) Nf 266/145.

17209. *Page*, J. A.: Guide to the Qutb, Delhi. — Calcutta 1927: Gov. Pr. VIII, 36 S., 12 Tf. ((T.)) Qb 665.

17210. *Mehta*, Nānālāl Chamanlāl: Studies in Indian Painting. A survey of some new material ranging from the comm. of the 7. c. to circa 1870. — Bombay: Taraporevala 1926. XI, 127 S., 17 f. u. 44 Tf. 4⁰. ((Notgem.)) Qb 655. 4⁰.

17211. *Soulié* de Morant, George: Hist. de l'art chinois de l'ant. jusqu'à nos jours. — Paris: Payot 1928 [Ende 1927]. 301 S., 80 Tf. Qb 733. §

17212. *Ferguson*, John C[alvin]: A bronze table with accompanying vessels. — Peking 1924. 19, 16 S., 1 Mappe m. 15 Abkl. [engl. u. chin.]. ((Vf.)) Ff 552.

Karten

3. Karta Severo-Osetinskoj Avtonom. Oblasti. — [Vladikavkaz ca. 1926. — 1 verst = 2,5 mm.] 31 : 36 cm. ((Notgem.))
4. Karta Evropejskoj časti S. S. S. R. — Leningrad 1926. [1 : 4 Mill., farb.] 101 : 83 cm. ((Notgem.))
5. Administrativnaja karta S. S. S. R. Evropejskaja čast'. — Leningrad 1926. [1 : 3 Mill., farb.] 2 Bl. 72 : 108 cm. ((Notgem.))

BERICHT

über die internationale Zusammenkunft von Sachverständigen für sprachwissenschaftliche Bibliographie in Paris, 12.—13. März 1928,

erstattet

von den deutschen Teilnehmern

A. Debrunner-Jena und L. Scherman-München.

I. Die Vorgeschichte der Zusammenkunft.

Auf Veranlassung des Sekretärs der „Société de linguistique de Paris", Prof. A. Meillet, berief das „Institut international de Coopération intellectuelle", das dem Völkerbund angegliedert ist, auf den 12. und 13. März eine internationale Zusammenkunft von Sachverständigen für sprachwissenschaftliche Bibliographie nach Paris.

II. Die Teilnehmer.

Die Teilnehmer waren nach drei Gesichtspunkten ausgewählt; es sollten vertreten sein:

1. die jetzigen oder früheren Herausgeber sprachwissenschaftlicher Bibliographien,
2. die verschiedenen Zweige der Sprachwissenschaft,
3. möglichst viele Länder.

Die Zusammensetzung der Versammlung entsprach durchaus diesen Grundsätzen. Es waren der Nationalität nach anwesend:

1 Amerikaner, 2 Reichsdeutsche [Prof. L. Scherman für die „Orientalische Bibliographie", Prof. A. Debrunner für das „Indogermanische Jahrbuch"], 4 Franzosen, 1 Holländer, 1 Japaner, 1 Norweger, 1 Oesterreicher, 1 Pole, 1 Rumäne, 1 Russe. Der erwartete Italiener war am Erscheinen verhindert.

III. Der Verlauf der Zusammenkunft.

Die Tagesordnung war folgende:

I. Organisation.

1. Organismes présents.
2. Moyens de les soutenir.
3. Moyens de combler les lacunes.
4. Création éventuelle d'une organisation internationale.
5. Distribution de la tache. Rapport avec les Sociétés existantes.
6. Finances.

II. Forme de la Bibliographie.

1. Unification du format.
2. Titres ou résumés analytiques.
3. Espace à couvrir.
4. Signes et abréviations.

III. Questions diverses.

Vorstehendes Programm wurde am 12. und 13. März in je einer Vormittags- und Nachmittagssitzung erledigt. Den Vorsitz führte Prof. MEILLET.

IV. Die Ergebnisse.

Die Zusammenkunft hatte natürlich rein beratenden Charakter; sie mußte sich darauf beschränken, ihre Meinungen in Wünsche an das „Institut" (bzw. an die „Commission internationale de coopération intellectuelle") und an die Herausgeber und Mitarbeiter sprachwissenschaftlicher Bibliographien zu kleiden. So wurden folgende Entschließungen gefaßt (alle mit Einstimmigkeit):

Résolutions.

Le Comité des Experts est d'avis qu'il y a lieu de coordonner la Bibliographie linguistique.

Cette coordination doit être réalisée sans toucher à l'autonomie des organes actuellement existants.

Elle doit tendre à assurer à ces organes toute l'aide scientifique et financière possible.

Le Comité d'Experts émet à l'unanimité le voeu que la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle y contribue de la manière suivante:

1. — Elle pourrait demander à l'institut de faire établir dans chaque pays une liste de correspondants scientifiques qualifiés pour fournir des indications bibliographiques et apporter eux-mêmes ou procurer une collaboration bibliographique régulière.

Cela est particulièrement nécessaire pour les pays dont les publications ne peuvent être atteintes par des organes bibliographiques officiels, telle que la Bibliographie de la France ou le „Hinrichs Verzeichnis" allemand.

Nos organes bibliographiques embrassent essentiellement les publications rédigées dans les principales langues européennes; ce qui est publié en d'autres langues, notamment dans les langues de l'Asie, par exemple chinois, japonais, langues de l'Inde, arabe, turc, etc. . . devrait être rendu accessible par des résumés ou des exposés généraux publiés dans les revues spéciales d'Europe ou d'Amérique et auxquels renverraient les organes bibliographiques.

2. — Elle signalerait aux Sociétés Scientifiques des divers pays l'intérêt de la documentation bibliographique et leur demanderait leur aide scientifique et matérielle.

3. — Le Comité d'Experts pense qu'il est désirable que les divers organismes qui s'occupent de bibliographie linguistique se prêtent l'appui mutuel de leur publicité.

4. — Il émet le voeu que soit établi un inventaire bibliographique de tous les périodiques se trouvant dans les bibliothèques françaises et non compris dans l'inventaire des périodiques scientifiques, de MM. Lacroix et Bultingaire.

5. — Le Comité d'Experts émet le voeu que la Commission internationale de Coopération intellectuelle organise une réunion de Romanistes des divers pays en vue de préparer un accord pour l'établissement d'une bibliographie linguistique romane, générale et spéciale, des origines jusqu'à l'époque actuelle.

Recommandations.

Il est souhaitable que la mention des ouvrages soit accompagnée de celle des comptes-rendus notables qui en ont été faits.

La Bibliographie peut, suivant les besoins et selon les domaines considérés, prendre la forme d'une bibliographie-titre, d'une bibliographie analytique, ou d'une bibliographie analytique et critique. En tout cas les titres d'ouvrages et d'articles doivent être reproduits dans la langue de l'original; il est désirable qu'ils soient accompagnés de leur traduction dans une langue d'usage s'ils sont rédigés dans une langue peu répandue, et d'une précision complémentaire, s'ils sont d'une rédaction incomplète, obscure ou ambigue.

Afin de faciliter le travail des bibliographes, il est désirable que les directeurs des revues obtiennent de leurs collaborateurs qu'ils fassent précéder ou suivre leurs articles d'un court résumé objectif, et que les éditeurs d'ouvrages envoient aux directeurs de publications bibliographiques, soit les ouvrages eux-mêmes soit un exemplaire en bonnes feuilles du titre et de la table des matières.

Le Comité d'Experts serait heureux si cette demande aux éditeurs et aux directeurs de revues pouvait être présentée au nom de la Commission internationale de Coopération intellectuelle.

Voeu.

Le Comité d'Experts exprime le voeu que les directeurs des publications bibliographiques se mettent d'accord pour unifier le système d'abréviation des titres de périodiques, et que la Commission invite l'Institut à prêter ses bons offices pour préparer éventuellement cet accord.

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2571 Herr Jac. van Ginneken, Nymwegen, Styn Buysstraat 11.

2572 Herr stud. phil. Ernst Dickenmann, Berlin-Schöneberg, Bahnstr. 39, I, bei Frl. Komárek.

2573 Herr Rittmeister a. D. O. von Dycke, Charlottenburg 4, Schillerstr. 60.

2574 Frau Dr. Vera Schaarschmidt, Pasing-München, Prinzregentenstr. 34.

2575 Herr Julius Nathaniel Reich, Philadelphia, Pa. 309 North 33rd Street (Post Office Box 337).

2576 Herr Rechtsanwalt und Notar Dr. Herbert Schachian, Berlin W 56. Hinter der katholischen Kirche 1.

2577 Herr Manilal Patel, Marburg (Lahn), Schwanallee 30, I.

2578 Herr Martin Ramming, Berlin-Dahlem, Limonenstr. 17.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1928 eingetreten:

147 Orientalisches Institut der Görresgesellschaft, Jerusalem. P. O. B. 395.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr C. H. Armbruster, Marmacén, Puerto de Andraitx Mallorca.

Herr Dr. Salomo Birnbaum, Hamburg 37, Hansastr. 79.

Herr Prof. Dr. Ludwig Blau, Budapest VIII, Gyulai Pál ut. 26.

Herr Dr. Giacomo Devoto, Firenze, Piazza St. Annunziata 5.

Herr Prof. Dr. Max Ebert, Berlin-Wilmarsdorf, Barstr. 55.

Herr cand. phil. R. Edelmann, Bonn a/Rh., Königstr. 68, I.

Herr Dr. Herm. Fuchs, Berlin-Lankwitz, Frobenstr. 47, I.

Frau Elisabeth Glum, Berlin-Dahlem, Ihnestr. 14.

Frau Marie Louise Gothein, Heidelberg, Am Gabelacker 13.

Herr Dr. Emil Gratzl, Geiselgasteig b/München, Muffatstr. 8.

Herr Prof. Dr. Herm. Güntert, Heidelberg, Philosophenweg 3.

Herr Priv.-Doz. Dr. Gust. Haloun, Leipzig-N. 22, Lindenthalerstr. 62.

Herr Prof. Dr. R. Hartmann, Heidelberg, Häußerstr. 14 pt.

Herr Prof. D. Dr. Joh. Hempel, Göttingen, Nikolausbergerweg 53.

Herr H. Holma, Finnischer Gesandter, Paris VIIIe, Rue Clement Marot 3.

Fräulein Dr. Gerda Krüger, Berlin SW 19, Niederwallstr. 11.

Herr Giuseppe Mayr, Milano, Via Carlo Poerio Nr. 24.

Herr Dr. K. Mlaker, Mürzzuschlag, Kernstockg. 2, III.

Herr stud. theol. et phil. Kurt Möhlenbrink, Leipzig C 1, Otto Schill-str. 1, III, bei Taube.
Herr Pastor Hans Müller, Neuß a/Rh., Erftstr. 56.
Herr Prof. Dr. Johannes Nobel, Marburg/Lahn, Wilhelmstr. 20.
Herr Bibliotheksrat Prof. Dr. Hermann Pick, Berlin NW 7, Unter den Linden 38, Preuß. Staatsbibliothek.
Herr Prof. Dr. Julio Nathaniel Reuter, Helsingfors, Rehbindervägen 3.
Herr Geh.-Rat Herbert Freih. von Richthofen, Berlin W 8, Wilhelmstr. 75.
Herr Prof. Dr. Julius Ruska, Direktor des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften, Berlin-Wilmersdorf, Barstr. 56.
Herr Dr. Joseph Schawe, Berlin W 50, Nürnbergerstr. 20.
Herr Prof. Dr. Erich Schmitt, Bonn a/Rh. (Süd), Friesdorferstr. 41.
Herr Prof. Dr. Otto Strauß, Breslau 1, Neue Gasse 8—12.
Herr Prof. Dr. Walter Till, Wien-Mödling, Parkstr. 5/7.
Herr cand. phil. Ernst Tscheuschner, Berlin N 24, Domkandidatenstift.
Herr Prof. Dr. Paul Tuxen, Kopenhagen, Dosseringen 63 B.
Herr Prof. D. Dr. Bernh. Walde, Dillingen a/Donau, Große Alleestr. 19, I.
Herr Reg.-Med.-Rat Dr. Adolf Weckerling, Gießen, Frankfurterstr. 6.
Herr Pfarrer Paul Weedermann, Forstwolfersdorf b/Niederpöllnitz.
Herr Steueramtmann Matth. Weißenfels, Köln-Mülheim, Lassallestr. 38.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Dr. Gust. Becker, Berlin-Halensee.
Herr Pfarrer Biersteker, Suameer.
Herr Dr. Dezsö Böhm, Budapest.
Herr Kaufmann Roderich Henkel, Halle a/S.
Herr Dr. S. Jampel, Schwedt a/O.
Herr Prof. Dr. M. Heer, Freiburg i/Br.
Herr D. Dr. Jos. Lammeyer, Köln.
Herr Dr. Walter Stein, Königsberg.
Orientalisches Seminar der Universität Marburg.

Verstorben:

Herr Studienrat a. D. J. H. Bondi, Frankfurt a/M.
Herr Geh. Rat Prof. D. Dr. W. Nowack, Leipzig.
Herr Emile Senart, Paris (Ehrenmitglied).

Leibniz und China[1]).

Von

O. Franke.

Im 17. und 18. Jahrhundert entdeckten die Jesuiten-Missionare die chinesische Geisteswelt. Zwar Kunde über das große Reich im Fernen Osten hatte man in Europa lange vor ihnen erhalten: die beiden Franziskaner Johann von Plano Carpini und Wilhelm Ruysbroek (Rubruquis), ersterer als Gesandter des Papstes Innocenz IV., letzterer als der des Königs Ludwig XI. von Frankreich, hatten von ihrer langen Reise an den Hof des Groß-Khans der Mongolen in der Mitte des 13. Jahrhunderts ausführliche Beschreibungen bekannt gegeben; weit mehr noch hatte der Venetianer Marco Polo im letzten Viertel des gleichen Jahrhunderts an wunderbaren Dingen über das Land Cathay (d. h. China) zu erzählen gewußt. Dann folgten die mutigen Franziskaner-Missionare Johann von Monte Corvino mit seinen Ordensbrüdern und vor allen Odorich von Pordenone, die im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts von Süd-China aus bis nach Khanbalig (d. h. Peking) vordrangen. Aber abgesehen von Marco Polo erfuhr man von ihnen eigentlich nur unzusammenhängende Merkwürdigkeiten; die Berichte Polos gaben viel mehr, jedoch in erster Linie geschichtliche und politische Schilderungen, Beschreibungen von Städten und dem Leben ihrer Bewohner, von geistigen Dingen

1) Der obige Aufsatz ist ein etwas erweiterter Vortrag, der am 22. März 1927 im „Hauptverband Chinesischer Studenten" in Berlin gehalten wurde. Der darin verarbeitete, zum größten Teile noch ungedruckte Briefwechsel zwischen Leibniz und den Jesuiten-Missionaren ist mir von der Leibniz-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften zur Verfügung gestellt worden. Fr.

so gut wie nichts. Hierüber haben erst die Jesuiten Licht gebracht durch planmäßige Erforschung und Übermittelung nach Europa. Sprache und Schrift, Geschichte, Literatur, Philosophie, Volkskunde, alles wurde von den gelehrten Patres von Grund auf studiert und dem erstaunten Europa zur Kenntnis gebracht. Mit Matteo Ricci und Adam Schall am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts begann die Tätigkeit der Missionare, unter K'ang-hi erreichte sie ihren Höhepunkt. Namen wie Verbiest, Grimaldi, Pereira, Gerbillon, dann Bouvet, Fontenay (auch Fontaney geschr.) und andere bezeichnen die Glanzzeit der jesuitischen Wirksamkeit. Damals hatten die Missionare ihre einflußreichste Stellung am chinesischen Kaiserhofe, und man wird ein gutes Stück in der chinesischen Geschichte zurückgehen müssen, wenn man fremde geistige Einflüsse von ähnlicher Bedeutung auffinden will. Eine vielseitige staunenswerte Gelehrsamkeit, verbunden mit großer Klugheit und feinstem Takt, hatte diesen Männern ihre Leistungen unter den schwierigsten Verhältnissen ermöglicht. Vieles von dem, was sie erforscht, steht noch heute unübertroffen da; in Europa aber muß alle Kenntnis, die man von dem chinesischen Geistesleben damals hatte, auf sie als die einzige Quelle zurückgeführt werden.

Wie sah das China aus, das die Patres kennen lernten, und wie das gleichzeitige Europa? Im Fernen Osten erstrahlte das Weltreich K'ang-hi's in seiner ganzen Machtfülle; fest gefügt im Innern und Ehrfurcht gebietend nach außen, ruhend auf dem konfuzianischen System, zeigte es eine Einheitlichkeit und Geschlossenheit, in der keine Zweifel und keine Unsicherheit Raum fanden. Der Kaiser selbst war ein Schützer und Verehrer aller Wissenschaften, weitherzig und großzügig, ohne Rassenfanatismus oder religiöse Voreingenommenheit. So betrachtete er auch die fremden Missionare mit dem Blicke des Weltmannes, freilich sah er in ihnen weit mehr die gelehrten Mathematiker, Astronomen, Architekten, Geographen und dem ähnliches als etwa die Bringer einer neuen Heilslehre für die menschliche Seele. Und dem gegenüber das Bild Europas: zerrissen in Feindschaft und Haß aus dem dreißigjährigen

Kriege, zum großen Teil verarmt und elend, versunken in Unwissenheit und Aberglauben. Auch nach dem Friedenschluß von 1648 kam dem gequälten Erdteil kein wirklicher Friede. Schweden lag unter Karl X. zusammen mit Brandenburg gegen Polen im Kriege, sah sich dann aber seit 1657 außer Polen auch Dänemark, Österreich, Rußland, Holland und seinem ehemaligen Verbündeten Brandenburg als Feinden gegenüber. Karl XI. hatte unter Frankreichs Auspizien mit Brandenburg und Dänemark erbitterte Kämpfe zu führen, und unter Karl XII. hielt der Nordische Krieg mit Rußland und zahlreichen Verbündeten, darunter schließlich auch England und Preußen, Europa von 1700 bis 1718 in Atem. Gleichzeitig tobte der Spanische Erbfolgekrieg von 1701 bis 1704, und hielt die beständige Angst vor der Türkengefahr alle Gemüter in ihrem Bann. Es war eine schlimme Zeit voll Not und Wirrsal, wenig günstig für Wissenschaften und Künste, ein starker Gegensatz zu dem Frieden, der Ordnung, der Blüte im Osten.

In diese Periode fällt das Leben von Gottfried Wilhelm von Leibniz. 1646 war er in Leipzig geboren, von früher Jugend an ein ruhelos in die Ferne strebender Geist, siebzehnjährig der Verfasser einer philosophischen Arbeit *De principio individui*. Mit zwanzig Jahren bewarb er sich in seiner Vaterstadt um die Doktorwürde, wurde aber seiner Jugend wegen zurückgewiesen. Erbittert über diese Philisterhaftigkeit, verließ er seine Heimat und begab sich auf Reisen. In Nürnberg lernte er 1676 den kurmainzischen Minister von Boyneburg kennen und wurde durch ihn in die Geschäfte der Diplomatie und Politik eingeführt. Aber dieser rastlose Geist ließ sich nicht in die kleinen Fragen des Tages einspinnen, immer den Blick auf das Ganze gerichtet, sah er über die Gegenwart hinaus, überall Möglichkeiten erspähend, Pläne entwerfend. Er trug die Philosophie in die Politik. In seinem allumfassenden Geiste schlossen sich die Teile des Seienden und des Werdenden zusammen. Der leitende Grundgedanke dabei war immer Vereinigung alles Getrennten zu einem Ganzen. „Die große Harmonie“ sollte hergestellt werden so wie der erschaffende Gott sie gewollt hatte. Aus diesem

Grundsatze seines Denkens sind alle seine Pläne, alle seine Forderungen zu verstehen. So wollte er auch das zerrissene Europa zusammenschließen. Er träumte von einem heiligen römischen Reiche christlichen Glaubens, dem die nichtchristlichen Teile der Welt angegliedert werden sollten. Aber noch war die Zeit dafür nicht gekommen, noch war alles Kampf, noch strebten alle Teile auseinander. So wollte er zunächst die Deutschen mit den Franzosen zu einer großen Gemeinschaft verbinden, diese sollte weiter wirken und Europa befrieden, alle europäischen Staaten sollten die überseeischen Erdteile gewinnen und unter ihre Pflege nehmen, die *securitas publica interna et externa* war sein Ziel, denn nur so, meinte er, könnten die Wissenschaften richtig gepflegt werden und ihre Aufgabe zur Erhebung der Menschheit erfüllen. Als ersten festen, in die Ferne reichenden Plan betrieb er die Eroberung Ägyptens durch Frankreich. Man sagt von ihm, er habe mit diesem Plane vor allem den Ehrgeiz Ludwigs XIV. von Deutschland abwenden wollen. Das ist möglich, aber mehr noch scheint er doch durch seine Grundidee bestimmt worden zu sein. Leibniz hatte die geographische Bedeutung Ägyptens erkannt; durch eine Verbindung des Mittelmeers mit dem Roten Meere sollte der Weg zum weiteren Osten gewonnen werden. Ägypten den „Barbaren", d. h. den Türken überlassen, bedeutete für ihn Trennung, befreit, unter europäischer Führung Verbindung. *„Est punctum concursus emporiumque commune commerciorum hinc Indiae illinc Europae"*, schreibt er aus dieser Überzeugung heraus. Dann aber sollte der Weg weiter führen, nach China, dem Lande, das jetzt zum ersten Male in seinen Gesichtskreis tritt. 1672 finden wir Leibniz in Paris. Ob er während seines vierjährigen Aufenthaltes dort den König Ludwig gesehen, ist nicht festzustellen. Jedenfalls sah er aber in Frankreich die Macht, die seine Pläne auszuführen bestimmt war. Sein Reichtum und sein Glanz waren an den Frieden Europas gebunden; darum, so schloß er, müsse es den Frieden Europas verbürgen und zu diesem Zwecke die Türkengefahr beseitigen. Das Reich des allerchristlichsten Königs habe die Pflicht, die christliche Kultur

überall hin zu verbreiten und so den Weltfrieden zu sichern. „*Non monarchiam universalem*“, meint er, „*sed directionem generalem seu arbitrium rerum esse*“. Leibniz' Pläne scheiterten an den Verhältnissen, die stärker waren als alle seine Überzeugungen von der großen Harmonie; aber die Idee selbst starb nicht, sondern suchte nach neuen Wegen.

Im Jahre 1689 machte Leibniz in Rom die Bekanntschaft des Jesuiten-Paters Grimaldi, der auf Urlaub von China dort weilte. Er wußte bereits von den Jesuiten; vermutlich hatten sie während seines Aufenthaltes in Paris seine Aufmerksamkeit erregt. Aber er kannte sie bis dahin eigentlich nur als Gelehrte, namentlich als Mathematiker und Philosophen; ihre Missionstätigkeit hatte kein sonderliches Interesse für ihn gehabt. Erst 1685 war die Jesuiten-Mission unter den Schutz Frankreichs gekommen, bis dahin war ihr Charakter portugiesisch-italienisch gewesen. Auch Grimaldi, Leibniz' neuer Bekannter, war Italiener. Der Pater erzählte ausführlich von seinen Erfahrungen in China, von der Stellung der Mission, von dem Lande selbst und namentlich von seinem machtvollen Herrscher, der ein so warmes Interesse für alle Wissenschaften zeigte. Auf Leibniz machten diese Berichte den stärksten Eindruck. Seine Vorstellung von der Notwendigkeit einer Verbindung getrennter Welten wurde gewaltig angeregt. Hier war eine neue Kulturwelt, wie er sie ersehnte, und von der er doch bisher nichts geahnt, hier war ein wohlgeordneter mächtiger Staat, in dem Wissenschaften und Künste blühten, und hier war vor allem ein Monarch, der selbst Gelehrter und Philosoph war und Zeit genug fand, um mit den Missionaren halbe Tage lang zu arbeiten und Fragen jeglicher Art zu erörtern. Und noch ahnte er nicht, daß seine „große Harmonie“ in dem *ta t'ung* des Konfuzianismus ihr genaues Gegenstück hatte. Nun wird die China-Mission ein Teil seiner umspannenden Gedankengänge, die Brücke, die den Westen mit dem Osten verbinden soll, auf der die Geistesschätze beider im Austausch hin und her wandern sollen. Damit beginnt für Leibniz die bedeutungsvolle Verbindung mit den Jesuiten, die bis kurz vor seinem Tode nicht mehr aufgehört hat. Innerlich

vorbereitet für die Aufnahme des neuen Samens muß er aber doch schon vorher gewesen sein. Im Jahre 1687 war das Werk der Jesuiten *Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinensis latine exposita* in Paris erschienen. Schon im Dezember desselben Jahres schreibt Leibniz an den Landgrafen von Hessen-Rheinfels darüber und verrät eine genaue Kenntnis davon. Aber selbst das war nicht das erste, was er über China äußerte. Schon bald nach 1669 hatte er den *Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften* für den Kaiser entworfen. Zu Ende ist dieses Schriftstück nie gekommen, sein Inhalt war völlig utopisch, aber die Schlußsätze deuten an, daß China den Verfasser schon einmal beschäftigt hatte. Es heißt dort in einem scharfen Urteil über die Unfähigkeit der Mediziner: „Wie närrisch auch und paradox der Chinesen Reglement in re medica scheinet, so ist's doch weit besser als das unsrige"[1]). Die Quellen, aus denen er seine Kenntnis über China damals geschöpft hat, werden vermutlich das im Jahre 1660 von Spizelius veröffentlichte Werk *De re litteraria Sinensium commentarius* und Kirchers *China monumentis illustrata* von 1667 gewesen sein. Ferner schreibt er im Juni 1679 an Elsholz, den Leibarzt des Kurfürsten von Brandenburg, ausführlich über eine *Clavis Sinica*, die der Berliner Propst Andreas Müller herauszugeben beabsichtige und die der Schlüssel zur Erklärung der chinesischen Schriftzeichen sein sollte. Er kommt später auf diesen uns wohl bekannten Andreas Müller und seine *Clavis* immer wieder zurück. (Vgl. unten.) Also die langen Unterhaltungen mit Grimaldi müssen bei Leibniz einen vorbereiteten Boden getroffen haben, doch erschien diesem China und die chinesische Geisteswelt nunmehr in einem völlig neuen Lichte.

Ein leidenschaftlicher Hunger erfaßt ihn jetzt nach näheren Kenntnissen von China, auf alle Gebiete seines geistigen und wirtschaftlichen Lebens, sowie seiner geographischen und physikalischen Verhältnisse erstreckt sich sein Interesse. Kaum

1) Harnack, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. I, 1. Hälfte, S. 30, Anm.

ist Grimaldi abgereist, so schickt er ihm noch im Jahre 1689 ein Verzeichnis von 30 Fragen nach, die er beantwortet haben will. Grimaldi erhält diesen Brief unterwegs in Goa und schreibt ihm darauf unter anderem: „caeterum quaestiones tuae sunt multae et graves, quibus omnibus ut satisfiat utar sociorum eorum opera, qui per omnes Sinarum provincias dispersi .... colligant, quae omnia .... communicabo“[1]). Leibniz sieht jedoch keine Schwierigkeiten hier. Er meint, die Chinesen müßten es als ihre Pflicht ansehen, ihre bisher unbekannten Kenntnisse und Wissenschaften im Austausch an Europa zu geben, denn es wäre unbillig, wenn nur sie den Vorteil des Verkehrs mit dem Abendlande hätten, das ihnen seine geistigen Güter zur Verfügung stelle.

Nun setzt ein Briefwechsel mit den Missionaren ein, der in der Folgezeit nicht mehr abgebrochen wird. Zunächst schreibt Leibniz noch öfters an Grimaldi, dann an Laureatus und andere, von 1695 ab aber steht er vor allem mit Verjus, Bouvet, Fontaney und Visdelou in Korrespondenz. Unablässig drängt er die Missionare um Nachrichten, sendet ihnen Fragen und Anregungen und fordert sie auf, zu forschen und zu sammeln. Kein Wissensgebiet, keine Einzelfrage bleibt außerhalb seines Interesses. Manches mutet uns heute seltsam naiv an, und die Geduld der Missionare — das lassen auch ihre Briefe erkennen — ist oft auf eine harte Probe gestellt worden. So will er die 64 Hexagramme (*kua*) des *Yi king* oder, wie er sich ausdrückt, „die Schriftzeichen des Fo-hi“, entziffern und zwar mit Hilfe seiner 1679 erfundenen arithmetischen Methode (*arithmétique binaire* oder *calculus dyadicus* oder *progressio dyadica*). Mit dieser Methode will er alles auf die Zweiheit von 0 und 1 zurückführen, d. h. durch das Gesetz der Verbindung von Nichts und Unendlich. 0 entspricht dem – –, 1 dem — in den *kua*, und so ersetzt er die 64 *kua* sämtlich durch Zahlengruppen, beginnend mit 0 und endigend mit 111111. Mit größter Begeisterung kommt er in seinen Briefen auf diese Entdeckung, auf die er offenbar besonders

1) *Novissima Sinica* (s. unten) S. 166 f. Vgl. auch das ausgezeichnete Buch von F. R. Merkel, *G. W. von Leibniz und die China-Mission*, S. 23 ff.

stolz ist, immer wieder zurück. 0 ist ihm die Leere, die der Schöpfung vorangeht, 1 ist Gott, zwei Einsen Himmel und Erde usw. Diese Methode — davon ist er überzeugt — muß auf die Chinesen wie eine Erleuchtung wirken, denn durch sie erst würde ihnen ihre alte Philosophie wieder verständlich werden, deren Sinn ihnen verloren gegangen sei[1]. In einem Briefe an Verjus vom 2. Dez. 1697 spricht er die Hoffnung aus, daß er mit seiner mathematischen Methode schließlich die absolute Wahrheit entdecken würde. „... un merveilleux secours pour faire gouster meme aux peuples les plus eloignés dont les langues differrent tant des nostres comme sont les Chinois et semblables les plus importantes et abstraites verités de la religion naturelle, sur les qvelles la revelée est comme entée[2].“ Und 1703 schreibt er an denselben:

1) Leibniz' Entdeckung ist merkwürdigerweise ganz unbekannt geblieben, aber neuerdings von den Sinologen mehrfach erörtert worden. A. Waley hat in einer Notiz *Leibniz and Fu-hsi* im Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution Bd. 2 (1921) S. 165 ff. die Aufmerksamkeit darauf gelenkt und danach in den Trigrammen des *Yi king* eine Stellungs-Arithmetik der Chinesen in der Zeit um 3000 v. Chr. sehen wollen. Pelliot äußert sich gelegentlich seiner Besprechung des Bulletins in T'oung Pao Bd. XXI (1922) S. 90 darüber und bezweifelt die Zulässigkeit. Eine von ihm erwähnte, aber nicht näher bezeichnete Broschüre von Paul Carus über die Leibniz'sche Methode ist mir nicht bekannt geworden. E. Hauer erinnert in seiner Besprechung von Wilhelms *Yi-king*-Ausgabe in Ostasiat. Zeitschr. 1925 S. 242 daran, daß Leibniz' Methode in dem 1755 erschienenen Buche von Johann Thomas Haupt, *Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und ersten Kaiser des chinesischen Reiches Fohi hinterlassenen Buches, Ye-kim genannt,* erwähnt wird. In einer Bemerkung Pelliots in Cordiers *Bibliotheca Sinica* Sp. 3790 wird auf Bouvet hingewiesen, der zwischen 1708 und 1715 den Kaiser K'ang-hi für seine Auffassung vom *Yi king* zu interessieren wußte, die in den Trigrammen die Spuren einer ursprünglichen göttlichen Offenbarung sehen wollte. Wie weit Bouvet von Leibniz sich hat beeinflussen lassen, würde noch festzustellen sein. Nahe genug liegt die Annahme einer solchen Beeinflussung. — Die Frage, wie man sich zu Leibniz' genialer Erklärung der Trigramme stellen soll, hängt von der Ansicht über Wesen und Zweck des *Yi king* überhaupt ab, darüber aber gehen bekanntlich die Meinungen der Sinologen weit auseinander. Ein näheres Eingehen auf die Sache selbst ist an dieser Stelle natürlich unmöglich.

2) Ich habe in den angeführten Briefstellen durchweg die Orthographie und Interpunktion des Originals beibehalten.

Je serois bien aise de savoir ce qve signifient les caracteres chinois adjoutés à chaqve nombre dans la figure de Fohi, et supplie V. R. de m'en envoyer l'explication, pourveu qve cela ne vous donne point trop d'embarras. Apparemment ce sont des explications ou rapports modernes qv'on s'est fabriqué faute d'en connoistre le vray usage, c'est à dire le calcul par 0 et 1.

Si vous trouués qve les Chinois d'aujourdhuy n'ont point de connoissance de ce Calcul, V. R. se pourra attribuer hardiment auprés de l'Empereur meme et des principaux savans de la Chine l'avantage, d'avoir dechifré la veritable intelligence de la Figure de Fohi, et de ses lignes brisées, à l'aide d'une nouuelle découuerte venue d'Europe sur la maniere de calculer par 0 et 1. Ce qui a mon avis ne doit pas paroistre de peu de consequence, et doit relever chez les Chinois l'estime des sciences Européennes et par conseqvent de nostre religion. Cela même les mettra dans une grande attente sur les mystères encor cachés qvi y restent a decouurir, et nous donnera même un champ libre pour inventer une caracteristiqve nouuelle, qvi paroistra une svite de celle de Fohi, et qvi donnera le commencement de l'analyse des idées, et de ce merveilleux calcul de la raison dont j'ay le projet. Cette caracteristiqve secrete et sacrée nous donneroit aussi moyen d'insinuer aux Chinois les plus importantes verités de la philosophie et de la theologie naturelle pour faciliter le chemin à la revelée; et toute nouuelle ou differente qv'elle sera de la leur, elle sera recevable a la faveur de Fohi, et deviendra enfin comme un langage, particulier de la plus haute classe des savans les plus éclairés et les plus attachés à Fohi, jusqv'à meriter des corps ou des colleges à part. Ainsi cette decouuerte pourroit avoir des grandes svites pour tout l'Empire Chinois, si chez vous ou plus tost en Europe on en savoit profiter.

Bouvet andererseits hatte ihm unter dem 28. Februar 1698 von La Rochelle aus mitgeteilt, daß vermutlich die chinesischen Schriftzeichen auf ägyptische Hieroglyphen zurückzuführen seien. „... je ne doute point que nous ne parvenions a en faire un jour l'analyse parfaite, et a les reduire peut estre aux caracteres Jeroglyphiques des Egyptiens; et qu'on ne démontre que les uns et les autres estoit l'ecriture usitée parmi les savans avant le déluge.“ Die *kua* des Fo-hi, meint er nun, „representent d'une maniere tres simple et tres naturelle les principes de toutes les sciences, ou pour mieux dire c'est le systeme achevé d'une metaphysique parfaite, dont les Chinois ont perdu, ce semble, la connoissance dés long temps avant

Confucius". Die Entdeckung der wahren Bedeutung dieser Zeichen würde geeignet sein, „pour restablir les principes de la vraie et legitime philosophie des Anciens Chinois, et a ramener peut estre toute cete nation a la connoissance du vrai Dieu". Über dieselbe Frage äußert sich Leibniz in einem Briefe an Bouvet von 1703 (ohne feststellbares Datum):

> Ce qve V. R. me communiqve dans les deux dernieres pages de sa lettre, touchant les marqves du culte d'un souuerain Dieu, et des traces de la veritable religion revelée, chez les anciens Chinois, qvi se trouuent dans leur caracteres, et dans leur liures classiqves, me paroist considerable. J'ay tousjours eu du penchant à croire qve les anciens Chinois, comme les anciens Arabes (temoin le liure de Job), et peutestre les anciens Celtes (c'est à dire Germains et Gaulois), ont esté eloignés de l'idolatrie, et plustost adorateurs du souuerain principe.

Aber an die Beziehungen zwischen ägyptischen Hieroglyphen und chinesischen Schriftzeichen glaubt er nicht. Er schreibt in demselben Briefe:

> „Je ne say qve dire des Hieroglyphes des Egyptiens, et j'ay de la peine a croire qv'ils ayent qvelqve convenance avec ceux des Chinois. Car il me semble qve les caracteres Egyptiens sont plus populaires et vont trop à la ressemblance des choses sensibles, comme animaux et autres; et par consequent aux allegories; au lieu qve les caracteres Chinois sont peut estre plus philosophiqves et paroissent bastis sur des considerations plus intellectuelles, telles qve donnent les nombres, l'ordre, et les relations; ainsi il n'y a qve des traits detachés qvi ne butent à aucune ressemblance avec qvelqve espece de corps. Je say qve plusieurs ont crû qve les Chinois estoient une Colonie des Egyptiens, fondés sur la pretendue convenance des caracteres, mais il n'y a aucune apparence".

Dieser Gedanke einer vorsintflutlichen Offenbarung an die Chinesen scheint sich eine Zeit lang bei den Jesuiten besonderer Beliebtheit erfreut zu haben. Schon im fünften Paragraphen der *Prooemialis declaratio* von *Confucius Sinarum philosophus* heißt es: „probatur Sinas diluvio fuisse proximos adeoque notitia cultuque veri numinis in ipso ortu imbutos" und dann: „argumentis aliis atque aliis confirmatur veri dei apud Sinas notitiam exstitisse". Und Leibniz war durchaus geneigt, dem zuzustimmen, wie sich aus den im

Jahre 1697 erschienenen *Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura* ergibt. Dieses Werk bildet den Höhepunkt seiner Begeisterung für die chinesische Welt. Es ist ein Hymnus auf die *practica philosophia* der Chinesen, d. h. auf die Vorschriften der Ethik und Staatskunst, die eine so musterhafte Lebensführung des ganzen Volkes bewirkt hätten, wie sie in Europa vergeblich gesucht würde, und wie man sie ohne Einwirkung der himmlischen Gnade und ohne christliche Zucht nicht für möglich halten könne. Es rühmt besonders den Herrscher Chinas, der „durch seine Größe fast über menschliches Maß hinausragt und wie ein sterblicher Gott angesehen wird, so daß alles seinen Wünschen gemäß geschieht, trotzdem aber so zur Tugend und Weisheit erzogen zu werden pflegt, daß er es seiner eignen Stellung für würdig zu erachten scheint, an erstaunlichem Gehorsam gegen die Gesetze und Ehrfurcht vor weisen Männern alle seine Untertanen zu übertreffen". Dem gegenüber erscheint Leibniz der Anblick des sich zerfleischenden Europa trostlos. „Derart wahrlich", so schreibt er in den *Novissima Sinica*, „scheint mir der Zustand unserer Verhältnisse zu sein, bei dem die Sittenverderbnis ins Ungeheure anwächst, daß man es fast für notwendig halten sollte, daß Missionare der Chinesen zu uns gesandt werden, die uns Zweck und Anwendung der natürlichen Theologie lehren, ebenso wie wir solche zu ihnen schicken, die sie in der offenbarten Theologie unterrichten. Ich glaube deshalb, wenn ein Weiser zum Richter nicht über die Schönheit von Göttinnen, sondern über die Vorzüglichkeit der Völker gewählt würde, er den goldenen Apfel den Chinesen reichen würde, wenn wir diese nicht durch ein einziges, allerdings übermenschliches Gut überragten, nämlich durch das göttliche Geschenk der christlichen Religion." Das Werk war anonym unter den Anfangsbuchstaben G. G. L. erschienen. Es erregte ein derartiges Aufsehen, daß schon 1699 eine zweite Auflage gedruckt werden mußte. Es enthielt vorn ein Bild von Kaiser K'ang-hi in seinem 32. Lebensjahre, das von Bouvet gezeichnet war. In der gleichen Stimmung schreibt Leibniz im Hinblick auf die großen in China sich aufdrängenden Fragen

unter dem 6. Juli 1695 an Verjus: „Il est honteux à nos Europeans (so!) (qvi se piqvent tant d'auoir de l'esprit) qv'on s'occupe à des bagatelles, et qv'on neglige les plus grandes choses ou la conscience, la gloire, et l'utilité sont egalement interessées". Und Verjus äußert sich in ähnlicher Verzweiflung über das verfallende Europa an Leibniz unter dem 18. Oktober 1697; er beabsichtige, noch mehr Missionare nach China zu schicken, „pour aller travailler à la conversion de ce grand et florissant Empire, ou il y a lieu d'esperer qu'on comptera dans quelques années plus de veritables Chrestiens que dans toute l'Europe". Aber das letzte Ziel trotz aller gegenwärtigen Entmutigungen bleibt für unseren Philosophen die große Harmonie, die durch den Austausch der geistigen und materiellen Güter herbeigeführt werden soll. „Toute mon inclination", schreibt er unter dem 25. April 1695 an Verjus, „n'allant qv'a cette fin", d. h. „de pounoir rendre de grands services au public", und bei Bouvet entschuldigt er unter dem 12. Dezember 1697 die Länge seines Briefes mit den Worten: „Mon zele pour l'avancement de la Gloire de Dieu et de la felicité des hommes, tant par la propagation de la religion Chrestienne qve par l'accroissement des sciences solides, qvi nous donnent moyen d'admirer d'avantage la sagesse, et la puissance de l'auteur des choses et de mieux assister les hommes, m'ont porté à cette prolixité".

So sehr aber Leibniz auch von den großen philosophischen Gedanken bei der Gewinnung der ostasiatischen Welt beherrscht war, so oft fesselten ihn auch wieder zahllose Einzelfragen. Sprache und Schrift, Literatur, Geographie, Geschichte der Dynastien, die Chronologie und ihre Kritik, Astronomie, Medizin, Rezepte und Heilmittellehre, die Papierfabrikation, Buchdruck, Porzellan, nichts bleibt außerhalb seines Gesichtskreises, über alles will er von den Missionaren Auskunft haben. Immer wieder klagt er, daß der Berliner Propst Andreas Müller, diese wenig erfreuliche Figur in der damaligen deutschen Gelehrtenwelt, seine *Clavis sinica* zur Erklärung der chinesischen Schriftzeichen nicht herausgegeben, sondern, wütend über die angebliche Zurückhaltung des Kurfürsten von

Brandenburg, vor seinem Tode verbrannt habe. (Leibniz hat einem Briefe an Bouvet vom 18. August 1705 zufolge den Großsprechereien dieses Mannes mehr vertraut, als sie verdienten[1]). Dringend verlangt er immer wieder von den Mis-

1) Andreas Müller war zu seiner Zeit eine wegen seiner Gelehrsamkeit in orientalischen Dingen wohlbekannte Persönlichkeit. Er war vermutlich i. J. 1630 in Greifenhagen an der Oder, unweit Stettin geboren. 1664 kam er als Propst nach Bernau, 1667 an die Nicolai-Kirche in Berlin, 1675 wurde er Kurfürstlicher Konsistorialrat. Alles, was an biographischem Material über ihn vorhanden ist, hat Dr. A. Müller in seiner Eröffnungsrede auf der Generalversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu Stettin am 27. September 1880 zusammengestellt und in der Zeitschrift der Gesellschaft Bd. 35 (1881) veröffentlicht. Vgl. auch Merkel, a. a. O., S. 22, Anm. 3. Auf der Universitäts-Bibliothek in Berlin befindet sich eine i. J. 1695 erschienene Sammlung seiner Werke unter dem Titel *Andreae Mulleri Greiffenhagii opuscula nonnulla orientalia.* Vermutlich werden sich auf den Berliner Bibliotheken auch die älteren Ausgaben der einzelnen Arbeiten finden; einiges hat Cordier in der *Bibliotheca Sinica* Sp. 29 ff. angeführt. Man findet in der Sammlung eine große Anzahl von Werken über China mit verlockenden Titeln, so eine *Historia Sinensis* nach dem Persischen des Abdullah Abu Said, einen *Imperii Sinensis nomenclator geographicus alphabeticus ad aetatem Tai-Mingarum*, ein *Basilicon Sinense* (Kaiser-Verzeichnis, nach Martin Martini, Mendoza u. A.), eine *Disquisitio geographica et historica de Chataja* (eine weitschichtige Untersuchung über die Frage, ob Chataja dasselbe ist wie China), eine Bearbeitung der Nestorianischen Inschrift nach der Übersetzung von Athanasius Kircher und vieles andere. Alle Untersuchungen Müllers stützen sich auf Quellen zweiter Hand, einen chinesischen Text zu lesen, war er offenbar nicht imstande, obwohl er mit seiner neuen Erklärung der chinesischen Schriftzeichen seit 1667 und in seinem *Besser Unterricht von der Sineser Schrifft und Druck als etwa in Herrn Dr. Eliae Grebnitzen Unterricht von der Lutherischen und Reformirten Kirchen enthalten ist*, den Mund sehr voll zu nehmen liebte. Der Frankfurter Theologe Grebnitz hatte allerdings eine sehr radikale Ansicht über die chinesische Schrift geäußert: sie sei eine Bilderschrift; sobald also der Name Gottes in ihr vorkomme, verstoße sie gegen das zweite Gebot, und somit sei sie vom Teufel. Seine ganze Geheimkunst hatte Andreas Müller in seine *Clavis Sinica* verschlossen, in der das Geheimnis einer Entzifferung der chinesischen Schriftzeichen enthüllt sein sollte. Jahrelang hielt er die Welt damit in Atem, ohne etwas von dem Inhalt preiszugeben. Anfragen von sachverständiger Seite, wie von Kircher, Grimaldi u. A. wich er behutsam aus, aber er verlangte zunächst 2000 Taler, die für die Ausarbeitung der *Clavis* nötig seien. I. J. 1674 ließ er sich vom Kurfürsten von Brandenburg von vornherein für seine „Entdeckung“ das Prädikat

sionaren, sie sollen ihm eine Übersetzung des Vaterunser in allen ostasiatischen Sprachen schicken. Er fragt an, ob Asien und Amerika ein zusammenhängender Kontinent seien oder nicht, was man vom Ostmeer jenseits der Amur-Mündung wisse und ähnliches mehr. Als er hört, daß Visdelou an einer Geschichte des chinesischen Reiches arbeitet, macht er auf Fragen der Chronologie und der Länge der Dynastien aufmerksam. Er denkt nach über die Entstehung des Sechziger-Zyklus. Er hat gehört, daß es in China jüdische Gemeinden gibt, und will wissen, welche hebräische Schrift sie haben.

Inventum Brandenburgionum (so!) zusichern, aber auch nachdem er 1681 den gemessenen Befehl erhalten hatte, nun endlich seine *Clavis* anzufertigen, erfolgte nichts. Voll Wut über den schwindenden Glauben an seine Kunst, zog er sich nach Pommern zurück; i. J. 1694 starb er in Stettin, nachdem er wenige Stunden vorher fast alle seine Manuskripte, darunter auch die kostbare *Clavis*, verbrannt hatte. Die Welt wird an der letzteren nicht viel verloren haben. Auf der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin befindet sich noch eine *Typographia Sinica*, d. h. ein großer schrankartiger Kasten mit beweglichen chinesischen Holztypen zum Drucken, der i. J. 1685 von Andreas Müller dem Kurfürsten für die Bibliothek geschenkt ist. Ich behalte mir vor, später auf diese *Typographia* zurückzukommen. — Leibniz hat merkwürdigerweise an die Großsprechereien dieses Mannes von zweifelhafter Ehrlichkeit bis zuletzt geglaubt. Noch 1703 schreibt er an Bouvet: „Je crois de vous avoir mandé autres fois qv' un Theologien de Berlin mort il y a qvelqves années nommé Andreas Mullerus Pomeranien de nation, profond assez dans la literature orientale et dans la connoissance des langves en general, et qvi a donné des belles notes sur le Cathai de Marco Polo, croyoit d'avoir trouué qvelqve clef des caracteres Chinois, comme il a publié dans un petit papier imprimé. Mais on sût qv'il demandoit une somme considerable d'argent pour la decouurir. Je le fis connoitre au Tres R. P. Grimaldi, qvi souhaita de luy parler en allant de Vienne en Pologne. Mais M. Mullerus ne vint point au rendés vous. Il avoit beaucoup de merite, mais il estoit capricieux à proportion. Feu Monseigneur l'Electeur de Brandebourg parut disposé à luy donner toute sorte de satisfaction, mais il ne fut point traitable et se retira même de Berlin dans sa patrie. Il menaçoit de bruler ses papiers avant qve de mourir, et on pretend qv'il a tenu parole. Il ne paroist point qv'il ait connu le calcul caché sous les Coua de Fohj, aussi n'estoit il pas assez Mathematicien pour s'aviser d'une telle Arithmetiqve. Cependant je ne saurois me persvader aisement qv'un homme de ce merite ait voulu se vanter d'un secret, sans avoir du moins qvelqve apparence pour luy. Ainsi je soubçonne qv'il a entrevu qvelqve

Für die nestorianische Inschrift hat er ein besonderes Interesse und bittet um nähere Auskunft darüber, damit er „den Leuten den Mund schließen kann, die ihre Echtheit bezweifeln". Er verlangt nach Auskunft über die Dialekte der Provinzen und fragt, welches die Folgen der Bücherverbrennung seien, ob nicht die nach jenem Ereignis verfaßte Literatur des Altertums als Erfindung angesehen werden müsse. Er empfiehlt dringend, die Gesetze des Altertums zu übersetzen, die besser seien als die heutigen, ebenso die Werke über Astronomie und Medizin. Die Missionare sollen feststellen, ob Gicht, Pocken, Gallensteine und Skorbut in China häufig seien. Als ihm mitgeteilt wird, daß der Kaiser ein mandschurisch-chinesisches Wörterbuch zusammenstellen lasse, mahnt er die Missionare, sie sollen dafür sorgen, daß techniche und wissenschaftliche Ausdrücke, sowie Bilder beigefügt werden, natürlich müsse auch das Ganze gleich in eine europäische Sprache übersetzt werden. Noch am 13. Dezember 1707 schreibt er an Bouvet, der Kaiser solle im Austausch für die Mitteilung von Leibniz' algebraischer Methode das neue Wörterbuch nach Europa schicken. Eine ganze Anzahl von Riesenprogrammen ist in den Briefen an Bouvet vom 12. Dezember 1697, von 1703 (ohne näheres Datum), vom 18. August 1705 und vom 28. Juli 1707 enthalten. Unter dem 12. September 1705 teilt ihm Verjus, nicht ohne den Unterton eines Vorwurfes wegen seiner stürmischen Wißbegier, mit: „Nos Peres sont presentement tous si apliquez à l'oeuvre de Dieu, je veux dire à la publication de l'Evangile, et à faire nos establissemens qui y sont necessaires, qu'il y a quelque sujet d'aprehender que la Curiosité des Sciences n'en soufre du moins pour quelque temps". Aber Leibniz läßt sich damit nicht abspeisen. Er war unzufrieden mit den Missionaren, weil sie ihm nicht genug für die Wissenschaften taten. Schon 1703 hatte er Bouvet gemahnt, die Zeit zu nutzen, da das Interesse des Kaisers offen-

---

rapport des caracteres numeraires ordinaires des Chinois à leurs caracteres radicaux des choses, et peut estre aussi qvelqves observations sur les petites additions qvi varient les caracteres radicaux pour en faire des dérivés ou peut estre même des composés".

bar zu erkalten beginne. Wir wissen, daß damals der Riten-Streit bereits ausgebrochen war und der Einfluß der Literaten sich stärker bei K'ang-hi geltend zu machen begann als bisher. In seinem Briefe an Verjus vom 18. August 1705 klagt er:

> Comme vous avés le soin des Missions estrangeres, et qve vous avés eu la bonté de favoriser ma correspondance avec vos Peres Missionnaires, j'en ay profité de temps en temps, et je souhaite qve l'Europe puisse profiter un peu d'avantage, de l'occasion qu'ils ont de faire des decouuertes dans la Chine. Car j'apprehende qve lors qve les Chinois auront appris nos Sciences, ils ne chassent un jour les Européens. De sorte qu'il me semble, qu'il ne faut point perdre les occasions de se dedommager en faisant un echange de leur connoissances avec les nostres. Car qvoyqve je voye la plus part de vos missionaires assez portés à parler avec mepris des connoissances de Chinois, neantmoins leur langve et caracteres, leur manieres de viure, leur artifices et manufactures, leur jeux mêmes, differant presqv' autant des nostres, qve si c'estoient des gens d'un autre globe; il est impossible qve même une nue, mais exacte description de ce qvi se practiqve parmy eux, ne nous donne des lumieres tres considerables, et bien plus utiles à mon avis, qve la connoissance des rites et des meubles des Grecs et des Romains ou tant de savans s'attachent. Il est vray qve le principal employ des missionnaires est de travailler à la propagation de la Religion: mais c'est en cela qve la recherche de la langve des hieroglyphes, de la critiqve des anciens liures, de l'ancienne Histoire de la Chine et meme des sciences chinoises et de leur origine, se trouuera tres importante, en confirmant l'Histoire de la Sainte Ecriture, en rendant nostre Theologie plus recevable aux Chinois, et en les faisant rentrer dans l'esprit de leur ancestres, qve je crois plus approchant de celuy des anciens Hebreux et autres non encor corrompus par l'idolatrie, comme l'exemple de Job nous fait connoistre, qvoyqve qvelqves Docteurs de Sorbonne puissent dire à l'encontre.

und weiter:

> Ainsi la recherche des antiqvites, langves, caracteres, Histoire, Philosophie et Sciences de la Chine, devant estre si utile pour la propagation de la religion, et d'ailleurs les Europeens estant si interessés à retirer qvelqve chose d'utile de la Chine en echange de leur Sciences qu'ils y portent: il paroist important et raisonnable, qu'une partie des Missionnaires soit appliqvée principalement à ces recherches qvi ne sont pas moins comprises qve les autres dans les fonctions Apostoliqves. Et comme on a envoyé de l'Europe dans la Chine qvantité de gens habiles dans toutes

sortes de professions; ces personnes seroient propres à faire la comparaison de ce qvi se pratiqve à la Chine avec ce qvi se pratiqve icy. Et il y auroit même moyen à mon avis, d'y interesser l'Empereur luy même et de le portez à y contribuer.

Um dieselbe Zeit schreibt er in einem nicht datierten Briefe von 1705 an Verjus:

Je ne puis dissimuler à V. R. qve je souhaite avec ardeur, qv'on mette ordre a profiter mieux qve par le passé de l'occasion qv'on a d'apprendre les connoissances des Chinois et de les transporter en Europe en echange des nostres qve les Missionnaires leur portent. Car il est fort apparent qve les Europeens en seront chassés un jour et qv'on regrettera l'occasion perdue.

Im Laufe der Zeit hatten Leibniz' organisatorische Pläne auch hinsichtlich Chinas festere Form angenommen. Er wollte das Verhältnis zwischen Europa und dem Reich des Fernen Ostens wissenschaftlich für die Dauer unterbauen. Unter dem 28. Juli 1704 wandte er sich an Bouvet mit der Frage, ob in China nicht Akademien, Universitäten, Kollegien-Anstalten und dergleichen wie in Europa vorhanden seien, wenn nicht, mahnt er, so solle man den Kaiser veranlassen, sie zu gründen, um hier gemeinsam die Wissenschaften zu pflegen. Man könne zu diesem Zwecke Mandschus, Chinesen und Europäer zu Mitgliedern machen und so zu gemeinsamer Arbeit verbinden. Auch auf andere Weise will er die größere Verbreitung chinesischer Kenntnisse bewirken und schreibt darüber an Verjus 1705 (ohne Datum): „Il faudroit pour cet effect y envoyer des jeunes gens choisis sages et mener en Europe qvelqves Chinois bien instruits. Et il seroit a souhaiter que parmy vos missionaires il en eut une dixaine de fort habiles, qvi s'y appliqvassent expres a ces connoissances".

In dem bereits erwähnten Riten-Streit, d. h. der Frage der Konfuzius-Verehrung und des Ahnendienstes in ihrem Verhältnis zur christlichen Religion, sowie der Erörterung über die Bedeutung der chinesischen Ausdrücke *t'ien* und *schang ti*, der besonders durch die Dominikaner hervorgerufen worden war, und zu einer Klage über die Jesuiten beim Papst geführt hatte, nahm Leibniz entschieden Partei für die angeklagten Jesuiten und veröffentlichte sogar eine besondere lateinische

Druckschrift mit dem Titel *De cultu Confucii civili* über die Frage. Den Tadel, der ihm deshalb von vielen christlich-kirchlich interessierten Seiten zuteil wurde, nahm er ruhig hin. Schon am 1. Januar 1700 hatte er an Verjus geschrieben:

„Qvelqves uns de mes amis ayant blamé l'opinion avantageuse qve j'ay de vostre Mission de la Chine, qvi me fait croire qv'on a fait tort a vos Neophytes de les accuser d'idolatrie; j'ay esté bien aise de voir enfin le recueil des écrits qv'on a produits à Rome, imprimé depuis peu à Cologne si nous en croyons le titre. Ou (so!) je n'ay pourtant rien trouué encor qv'i m'oblige de changer de sentiment. Et je suis toujours d'opinion qv'il faut donner une bonne interpretation aux practiqves et doctrines des Chinois, autant qv'il est possible; comme fit S. Paul voyant à Athenes un Autel dressé a l'honneur de la divinité inconnue. Autrement on nuira à une Mission qvi me paroist des plus considerables, pour le bien de la Chrestienté et de tout le genre humain. C'est ce qvi m'a obligé de répondre à un ami suivant l'extrait qve je prends la liberté de communiqver à Vostre Reverence. Et comme j'y prends ainsi de l'interest, je souhaiterois d'apprendre qvel pli l'affaire a pris a Rome".

Und 1705 läßt er sich Bouvet gegenüber in folgenden Worten über die Entscheidung des Papstes aus:

„J'ay fort applaudi à la resolution du Pape de suspendre un peu la decision des Controverses Chinoises: car il m'a paru ridicule de vouloir condamner une grande nation, et même leurs ancestres sans les entendre et sans les connoistre. C'est pourqvoy je crois, qv'il a bien fait d'y envoyer une personne sage, qvoyqve je m'imagine, qve cette personne aura besoin de beaucoup de temps pour se bien instruire, et je doute qv'on puisse bien juger des anciens Chinois et de leur doctrine avant qve d'estre mieux instruit de leur literature, ce qvi est une affaire de pluricurs années".

Nimmt man alles das zusammen, was wir bisher von Leibniz' Anschauungen über China kennen gelernt haben, — und es ist nur ein kleiner Teil von dem, was in seinen Briefen ausgesprochen ist — so wird man schon aus diesen Bruchstücken erkennen, daß diese Anschauungen gewiss manches Irrtümliche, aber auch sehr vieles Richtige enthalten. So staunenswert freilich sein Verständnis für die wissenschaftlichen Probleme auch im einzelnen ist, so schief muß uns heute seine Beurteilung der Chinesen im ganzen erscheinen. Für wie wichtig

er die Tätigkeit der Missionare in China hielt, zeigt seine Haltung die ganze Zeit über bis zu seinem Tode. So bemühte er sich mit allen Kräften, eine bessere Reisepostverbindung herzustellen, und benutzte dazu auch seine Beziehungen zu allen hierbei in Frage kommenden hochgestellten Persönlichkeiten. Am 30. März 1695 hatte ihm Verjus geklagt, daß in Paris seit fünf oder sechs Jahren keiner von den verschiedenen Briefen angekommen sei, die von den Missionaren über Rußland geschickt seien. Das veranlaßt ihn, sich an den Kurfürsten von Brandenburg zu wenden, damit dieser auf den Zaren einwirke, Maßregeln zu treffen, durch die der Verkehr mit dem Osten frei gegeben und geschützt würde. Unter dem 30. April 1699 konnte er Verjus berichten, daß der Zar versprochen habe, den Missionaren freie Durchreise zu gewähren, auch seien die Wege ausgebessert worden, so daß die Reise sich sehr viel leichter gestalten würde. Und 1703 schreibt er an Fontaney: „Qvelcun m'a dit qve depuis la defaite du Roy d'Elutt, on peut aller maintenant à la Chine tant de la Perse par les Usbecs, qve du pays du Mogol. Mais si on estoit seur d'aller aussi bien qve vous par mer ce chemin seroit preferable à tout autre". In der Tat hatte er, ebenso wie früher die Wichtigkeit einer Wasserverbindung zwischen dem Mittelländischen Meer und dem Roten Meer, so die des Überlandweges durch den asiatischen Kontinent erkannt. Neben dem Suez-Kanal ahnte er die große sibirische Poststraße voraus. Rußland spielt überhaupt in seinen großen Zukunftsplänen eine äußerst wichtige Rolle, indem es als das Bindeglied zwischen den beiden Kulturwelten des Westens und Ostens gedacht war. Die ersten Sätze der Vorrede *Benevolo lectori* der *Novissima Sinica* lauten: „Durch eine einzigartige Fügung des Schicksals, meine ich, ist es geschehen, daß die höchsten Kulturgüter des menschlichen Geschlechts heute gewissermaßen an den beiden äußersten Enden unseres Kontinents zusammengebracht sind, d. h. in Europa und China, das gleichsam als östliches Europa den entgegengesetzten Rand der Erde schmückt. Und weiter bewirkt die höchste Vorsicht durch eine glückliche Wendung, daß, während die am höchsten gebildeten und zu-

gleich entferntesten Völker sich die Arme entgegenstrecken, allmählich alles, was zwischen ihnen liegt, zu einer höheren Lebensführung gebracht wird. Denn nicht zufällig geschieht es, wie mir scheint, daß die Moskowiter, die durch ihren ungeheuren Herrschaftsbereich die Chinesen mit Europa verbinden, ... durch ihren Herrscher selbst, der jetzt dort die Macht hat, ... zu einer Nacheiferung in der Herbeiführung unseres Kulturstandes angetrieben werden". Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Leibniz an Peter den Großen denkt.

Man sieht also, daß Leibniz' Ideen von einer Verbindung der Menschheit in einer großen Gemeinschaft des Geistes nicht bloße Theorien blieben, sondern daß er rastlos bemüht war, sie durch Taten in die Wirklichkeit umzusetzen. Zu diesen Taten gehörte außer der Zusammenführung so fremder Bestandteile wie der chinesischen und der europäischen Gedankenwelt durch Anschluß Rußlands als eines verbindenden Gliedes auch die Gründung großer wissenschaftlicher Verbände zu Akademien oder „Sozietäten". Dieser Gedanke hat sich als äußerst fruchtbar erwiesen. Er führte zunächst zur Gründung der Preußischen Akademie der Wissenschaften und nahezu zu der von Dresden, ferner zu der von Petersburg und von Wien. Während die Preußische Akademie bereits 1700 und die von Wien 1704 ins Leben trat, zog sich die Gründung der Petersburger Akademie bis zu seinem Tode hin. 1711 war er mit dem Zaren in Torgau und trug ihm dort seine Ideen vor. Hier war es auch, wo er sich aufs Neue bemühte, den Zaren für China zu interessieren, und namentlich um seinen Schutz für Reisen durch Sibirien bat. Wie bereits erwähnt, hatte er für Deutschland schon im Jahre 1669 den Grundriß eines Planes für eine deutsche Akademie ausgearbeitet, in dem er auf China besonders aufmerksam machte. Dieser Plan war völlig uferlos und konnte deshalb auch zu einem Erfolge nicht führen. Leibniz fand dann aber in Brandenburg Unterstützung bei der Prinzessin Sophie Charlotte von Hannover, die mit dem Kurfürsten vermählt war. Zunächst, so war der nunmehr bescheidener gewordene Plan, sollte in Berlin ein Observatorium begründet werden. Die Gestaltung des Planes selbst,

die im März 1700 beendet war, stammt zwar von dem Hofprediger Jablonski, war aber ganz aus Leibniz' Geist geboren. „Ob nicht allhier", so wird in diesem Schriftstück gefragt, „in Sr. Churfl. Durchl. Residentz, gleichwie in Franckreich, Engelland und China zu großem Ruhm dortiger Regenten schon seit vielen Jahren befindlich ein Observatorium ...... angerichtet, endlich ein vollständig Collegium oder Academia Scienciarum ...... nach und nach etablirt werden könnte"[1]). In einem Briefe an Jablonski vom 26. März 1700 äußert Leibniz seine Zustimmung zu Jablonski's Entwurf, doch fügt er gleich einen ausführlicheren Plan für die neue Gründung bei, und sagt darin: „Ich habe mehrmalen in öffentlichen Schriften mit Anderen beklagt, daß man die römischen Missionarios allein die unvergleichliche Neigung und Wissensbegierde des chinesischen Monarchen und seiner Unterthanen sich zu Nutz machen läßt. Davon ich viel Besonders mit nachdenklichen Umbständen sagen könnte. Es scheinet, als ob Gott sich Churfl. Durchlaucht zu einem großen Instrument auch hierinn auserwehlet und vorher ausgerüstet habe. Massen ja bey Protestirenden nirgends ein solcher Grund als zu Berlin zu der chinesischen Literatura et propaganda fide geleget worden". (Er hat hier die neu begonnene Sammlung chinesischer Bücher in der jetzigen Staats-Bibliothek im Auge.) „Wozu nunmehr vermittelst sonderbarer Schickung in der Providenz das so ungemein gute persönliche Vernehmen mit dem Czaar in die große Tartarey und das herrliche China ein weites Thor öffnet. Dadurch ein Commercium nicht nur von Waaren und Manufakturen, sondern auch von Licht und Weisheit mit dieser gleichsam anderen civilisirten Welt und Antieuropa einen Eingang finden dürfte usw."[2]). Man sieht, das Studium Chinas und die Verbindung mit ihm sind bei Leibniz' Akademie-Gründungen ein Hauptargument, und dieser Gedanke beherrscht ihn sein ganzes Leben lang. Wenn in seinen Anträgen mehr die Religion und die Verkündigung des Evan-

1) Harnack, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. II, S. 59.

2) Harnack, a. a. O., Bd. II, S. 81.

geliums bei der Begründung in den Vordergrund gezogen werden, wie es ja zuweilen auch bei dem Briefwechsel mit den Jesuiten der Fall ist, so geschah dies wohl mehr, um dem kirchlichen Sinn derer entgegen zu kommen, deren Hilfe gebraucht wurde. Gewiß war auch der Missions-Gedanke für Leibniz nicht unwichtig, aber die Hauptsache war und blieb ihm immer die Wissenschaft.

Zahllose Fehlschläge und bittere Enttäuschungen hat Leibniz bei seinen weltumspannenden Plänen erlitten, auch hinsichtlich Chinas. Er verkannte das China der beginnenden Mandschu-Zeit, wie er das Europa seiner Zeit verkannte. Er war von einem Traum beherrscht, und er hat an diesen Traum geglaubt bis an das Ende seiner Tage. Wenn er hierbei Enttäuschungen erfuhr, so sah er die Ursache davon nicht in den Dingen selbst, sondern in den handelnden Personen. Etwa 1705 fingen seine Beziehungen zu den Missionaren an, zu erkalten, seine Briefe wurden seltener und waren oft mit einer gewissen Bitterkeit erfüllt. Er war unzufrieden mit ihren Arbeiten und mißmutig schreibt er am 16. August 1705 an den General von der Schulenburg: „Je suis maintenant occupé à ecrire de grandes lettres pour la Chine car un des peres qvi a soin des machines et horloges de cet Empereur, me demande qvelqves unes de mes inventions. Je luy fais bien des demandes à mon tour et à ses compagnons qvi m'ont écrit aussi et j'exhorte ces Peres à nous obteuir les connoissances arts et manufactures des Chinois (qvi sont assez considerables) en echange des nostres, qve les Jesuites leur portent. Car autrement les Chinois ayant apprit nos sciences, se moqveront un jour de nous, et chasseront tous les Europeens[1]). Si j'estois jeune, j'irois en Moscovie, et peutestre jusqv'a la Chine pour etablir cette communication de lumières. Par le moyen de mon Arithmethiqve binaire qvi marqve tous les nombres par 0 et par 1 (dont Mons. Tenzelius etabli à Dresde a donné une description dans un de ses mois Allemands de cette anneé)

1) Es würde von Wert sein, festzustellen, auf Grund welcher Beobachtungen oder Mitteilungen L. zu dieser auch in seinen Briefen an Verjus von 1705 (s. oben S. 16f.) geäußerten Ansicht gekommen ist.

on a dechifré la signification des caracteres de Fohy, un des plus anciens Monarqves Chinois, qvi a vécu il y a presqve trois mille ans". Noch am 13. Dezember 1707 schreibt er an Bouvet: „Et repetens iterumqve iterumqve monebo[1]); qv'il faut profiter de la conjoncture favorable pour rapporter en Europe les connoissances Chinoises en echange des Européenes qve vous portés à la Chine: autrement il n'est qve trop à craindre, qve les Chinois qvand ils croiront n'avoir plus besoin de nous, chasseront tous les Europeens, et alors on regrettera l'occasion perdue"[2]). Bis kurz vor seinem Tode schreibt er an einer Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen, zu Ende gekommen scheint er aber damit nicht zu sein. In seinen letzten Briefen vom Frühjahr 1716 erwähnt er sie noch, bald danach, am 14. November, ruft ihn der Tod ab.

Leibniz war ein Prophet, der in eine ferne Zukunft schaute. „Er sprach", wie ein französischer Biograph es ausdrückt, „von der Gegenwart so, wie er die Zukunft sah"[3]). Um Jahrhunderte eilte er seiner Zeit voraus. Manches von dem, was er erkannt, ist inzwischen Wirklichkeit geworden, anderes steht jetzt, 200 Jahre nach seiner Zeit, im Begriff, sich zu vollenden, noch anderes wird nie eintreten, weil es gegen die Natur der Dinge geht. Sein Traum von einer geistigen Verbindung Chinas mit Europa gehört zu dem Zweiten. Als Leibniz lebte, war die Zeit dafür noch nicht reif, weder für China noch für Europa. Grundstürzende Ereignisse, wie wir sie erlebt haben, mußten erst eintreten, ehe die Reife sich anbahnte. Und auch jetzt vollzieht sich die Verbindung nicht so stürmisch, wie Leibniz einst geglaubt, auch nicht durch das Wirken einiger weniger, wenn auch noch so geistvoller Männer. Eine solche Verbindung, wenn sie Bestand haben soll, muß organisch wachsen, langsam und stetig, wie eine Pflanze, Generationen hindurch, in Gegensatz und Widerstreit der Meinungen. Und wie sind die Umstände heute, unter denen die Verbindung

---

1) Ein Zitat aus Vergils Aen. III, 436.

2) Siehe die Anmerkung auf der vorigen Seite.

3) Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris 1907), S. 105.

sich vollzieht? Günstiger als zu Leibniz' Zeit, weil heute Wissen und Erkenntnis auf beiden Seiten tiefer dringen als damals, ungünstiger, weil die politische und wirtschaftliche Lage heute weit schwieriger und verwickelter ist. Die Völker Europas sind heute mehr noch von Haß und Feindschaft zerrissen als im 17. Jahrhundert; niemand wird glauben, daß dieser Zustand der erträumten *securitas publica* von Leibniz entspricht. Von China gilt das Gleiche. Aber trotzdem mag uns der starke Glaube von Leibniz ein Vorbild sein, der Glaube, daß im Reiche des Geistes die Verbindung von Ost und West doch unaufhaltsam weiter schreiten muß. Aber hier endet auch die Erfüllbarkeit des Traumes unseres Propheten. Seine *securitas publica interna et externa* — so lehrt uns die Erfahrung einer richtiger verstandenen Geschichte — wird niemals kommen, solange die Menschen Menschen sind, Nationen bilden, und kraft eines Naturgesetzes nach Geltung streben. Heute sind wir von dem scheinbaren Ziele weiter entfernt als seit Jahrhunderten.

Mani und Zarathustra[1]).

Von Wolfgang Lentz.

Unter den großen Religionsstiftern der Erde entstammen zwei dem Boden Irans: Zarathustra und Mani.

Zarathustra schafft etwa ein Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung eine Religion von erstaunlicher Originalität und legt dadurch den Grund zu der Kultur eines der bedeutendsten Völker des Altertums: der Perser. Mani versucht im 3. Jahrh. n. Chr. die großen damaligen Religionen zu einer Weltreligion zu verschmelzen.

Es soll kein Werturteil damit ausgesprochen werden, daß ich den jüngeren der beiden im Titel dieser Arbeit vorangestellt habe. Auch ist die Schwierigkeit und das Interesse der zoroastrischen Schriften nicht geringer als das der manichäischen. Gerade gegenwärtig wird über Alter und Heimat des Zarathustra und des Awesta wieder lebhaft diskutiert. Aber das Material über den Zarathustrismus hat sich seit langem nicht vermehrt. Eine endgültige Entscheidung über diese hochbedeutsamen historischen Fragen wird aber wohl nur neues Material bringen können.

Anders der Manichäismus. Der Wüstensand Zentralasiens hat kostbare Fragmente seiner Literatur begraben und gerettet. Und wir stehen heute noch längst nicht am Ende einer Kette von überraschenden Entdeckungen über den Inhalt dieser merkwürdigen Lehre.

Die große Masse der Originaldokumente wurde von den deutschen Turfan-Expeditionen heimgebracht. In den manichäischen Fragmenten liegen drei iranische Sprachen vor: der

1) Vortrag, gehalten am 30. Nov. 1927 in der Berliner Ortsgruppe der D. M. G.

Norddialekt, die Reichssprache der Arsakiden, der Südwestdialekt, die Sprache der Sassaniden, und das Sogdische, die Sprache der iranischen Bevölkerung auf der Nordstraße von Chinesisch Turkestan. Hinzu kommen noch Fragmente in einer osttürkischen Sprache, dem Uigurischen. Darunter befindet sich einer der wenigen zusammenhängenden Texte der Turfan-Fragmente: ein türkischer Laienbeichtspiegel. Die übrigen Texte sind meist so zerfetzt, daß ihre Interpretation bei unsrer geringen Kenntnis der darin verwendeten Sprachen immer äußerst schwierig, oft unmöglich ist.

Trotz der Masse des unschätzbaren Materials, das wir in Berlin besitzen, würden wir deshalb nicht fähig sein, die Mosaiken zu einem einheitlichen Gemälde zusammen zu bringen: Hätten wir nicht zwei große manichäische Texte in chinesischer Sprache, beide in Tunhuang in Chinesisch Turkestan gefunden. Der eine davon ist ein von Chavannes und Pelliot[1]) herausgegebener Traktat. Diesen werde ich unten eingehend behandeln.

Der andere Text ist eine $7^1/_2$ m lange Hymnenrolle, die Sir A. Stein nach London gebracht hat. Dieser Text enthält bei jedem Stück die Nennung der angerufenen Gottheit oder Persönlichkeit, teilweise auch des Verfassers, Angaben, die wir bei unsren Fetzen meist schmerzlich vermissen. Dadurch und durch die Ausführlichkeit der großen Hymnen ist mit einem Schlage die sichere Grundlage für das Verständnis aller übrigen Fragmente geschaffen.

Die neuen Texte geben uns nun die Möglichkeit, der Lösung des vielbehandelten Problems des Manichäismus näher zu kommen: Welches sind die Elemente, die Mani zu seinem System vereinigte?

Ernst Waldschmidt und ich sind vor Jahresfrist dem christlichen Element nachgegangen in unserer Abhandlung „Die Stellung Jesu im Manichäismus"[2]). Die Gestalt Jesu war bis dahin bei Mani nicht recht greifbar. Zwar sind die Polemiken der christlichen Kirchenväter gegen die Mani-

1) Un traité manichéen retrouvé en Chine, Journ. As. X, 18, S. 499—617.

2) Abhandl. Berl. Akad. Wiss. 1926, phil.-hist. Kl. Nr. 4.

chäer — diese waren bis vor beinahe hundert Jahren unsere einzigen Quellen — voll von dem Streit über die Person Jesu. Aber man wußte nicht, ob nicht etwa die manichäischen Gemeinden im Abendland vorhandene christliche Elemente sekundär verstärkt hätten. In den Turfan-Fragmenten waren verschiedene Erwähnungen Jesu belegt. Aber sie schienen dunkel und widerspruchsvoll und ergaben kein einheitliches Bild.

Von der Londoner Hymnenrolle — wir wollen sie im folgenden abkürzend mit H bezeichnen — ist nun etwa der vierte Teil an Jesus gerichtet. Wir erhalten dadurch ein anschauliches Bild von seiner Funktion im manichäischen System, mehr noch: von seiner Bedeutung für den manichäischen Glauben.

Nach manichäischer Anschauung ist von Ewigkeit her der Gegensatz der beiden Reiche Licht und Finsternis. Diese bestehen im Anfang nebeneinander. Im Lichtreich herrscht in unübertrefflicher Herrlichkeit der Vater der Größe, in den Schrecken der Finsternis haust der Dämon der Begierde.

Einst verläßt die Finsternis ihr Reich und schaut die Schönheit des Lichts. Sie wird von Begierde erfaßt und versucht, in das Lichtreich einzudringen. Um sich des Angriffes der Finsternis zu erwehren, entläßt der Lichtvater aus sich in einer „ersten Schöpfung“ eine weibliche Gottheit und erzeugt mit ihr Ormuzd, den Urmenschen. Dieser bewaffnet sich mit den fünf lichten Elementen und zieht aus zum Kampf gegen die Finsternis. Er unterliegt. Zu seiner Rettung ruft der Vater der Größe eine Dreiheit von Gottheiten hervor, die „zweite Schöpfung“. Diese zieht aus und befreit Ormuzd. Aber die fünf Elemente verbleiben in der Umklammerung der Finsternis und vermischen sich mit ihr. Aus diesem vermischten Stoff wird das Weltall geschaffen. Zur Errettung der darin gefangenen Lichtteile entsendet der Lichtvater als „dritte Schöpfung“ Mitra, den dritten Gesandten. Dieser kommt zur Erscheinung durch zwölf Gestalten von wechselndem Geschlecht. Den weiblichen Dämonen erscheinen sie als schöne Jünglinge, den männlichen als Jungfrauen. Durch ihren Anblick wird die Begierde der Dämonen geweckt, und in ihrer Erregung lassen sie das Licht fahren, das sie verschluckt haben.

Als Gegenschöpfung zum Weltall baut der Fürst der Finsternis den Fleischeskörper, der in allen Teilen dem Universum entspricht. Wie die Dämonen im Kosmos gefangen gehalten werden, so kerkert der Dämon im Körper die Lichtseele ein. Dort schlummert sie in der Trunkenheit der Sünde.

Zu ihrer Erweckung steigt Jesus hernieder vom Lichtparadies und bringt ihr die Gnosis, die Unterscheidung von Licht und Finsternis. Jesus hat beim Menschen dieselbe Funktion wie Mitra im Universum: Befreiung der gefangenen Lichtteile aus ihrer Vermischung mit der Finsternis.

Als Erlösergottheit steht Jesus im Mittelpunkt der Vorstellungen über das Schicksal der Seele nach dem Tode. Wenn ein Wahrhaftiger gestorben ist, so erscheint ihm der „Geleitende Weise" mit drei anderen Göttern und einer Jungfrau. Von ihnen empfängt er die Attribute der Erlösung, die als Kleider oder als Kopfschmuck vorgestellt werden. Es entwickelt sich ein Gespräch über die Schrecken des Körpers, der zurückgelassen wird, und die Freuden des Paradieses, denen die Seele entgegen geht. So steigt sie auf verschiedenen Stationen zum Lichtreich auf.

Diese Vorstellung war uns bereits bekannt, und die Turfan-Fragmente brachten in den nordiranischen sogenannten „Glied"-Hymnen Bruchstücke des Gesprächs beim Seelenaufstieg. Aber die Gestalt des göttlichen Führers blieb dunkel. Der Tenor der Jesushymnen in H stimmt nun bis ins Einzelne mit den iranischen Erweckungshymnen überein. Der manichäische Seelenführer ist danach Jesus.

An der Gestalt Jesu haftet nun eine große Zahl von Beiworten und Gleichnissen, die er aus dem N. T. mit herüberbringt, und die Übereinstimmungen in der Ausdrucksweise manichäischer Texte mit dem N. T. beruhen auf Entlehnung durch Mani. Als Belege für eine Annahme iranischer Elemente im N. T. sind daher die manichäischen Texte nicht zu verwerten.

Jesus ist aber auch die handelnde Person beim Jüngsten Gericht. Wir haben davon eine Darstellung in den von

F. W. K. Müller[1]) veröffentlichten Bruchstücken aus dem Schahpurakan. Dieses Werk ist, wie schon sein Name sagt, von Mani für den König Schahpur verfaßt. Damit ist es für uns eine authentische Quelle ersten Ranges. Es ist das erste Buch, mit dem Mani öffentlich hervortrat. Er überreichte es dem zweiten Sassaniden an seinem Krönungstage. Wir haben damit den literarischen Nachweis, daß Mani die Gestalt Jesu von Anfang an in seinem System hatte.

In den Fragmenten des Schahpurakan erscheint Jesus zunächst in einer Darstellung des Jüngsten Gerichts, die literarisch aus dem N. T. übernommen ist. Er stellt die Gerechten zur Rechten, die Übeltäter zur Linken auf und belohnt und bestraft sie nach ihren Werken auf Erden. Unmittelbar darauf folgt eine völlig andre Schilderung: Weltenbrand — Heimführung der Seelen am Ende aller Tage — Aufrichtung der nunmehr ewig dauernden Herrschaft des Lichts. Das sind nicht zwei Versionen oder eine äußerliche Aneinanderreihung verschiedener eschatologischer Anschauungen. Sie werden zusammengehalten durch die Bezeichnung des Richters: Jesu als *νοῦς*, im pers. Text „Gott Vernunftäon". Dieser wird durch die Überschrift einer Seite gedeutet als der „Menschensohn": *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*.

Die christlichen Bestandteile lassen sich aus der Lehre Manis deshalb am leichtesten herauslösen, weil wir die Quelle genau kennen, aus der er schöpft: das N. T.

Besteht nun auch ein Zusammenhang zwischen der Lehre des Mani und älteren iranischen Vorstellungen? Lassen sich womöglich Gemeinsamkeiten in der Denkweise der beiden großen Religionsstifter Mani und Zarathustra erweisen? Und welche Mittel haben wir, zu dieser Frage Stellung zu nehmen?

Ich möchte drei Punkte unterscheiden: 1. haben wir nach der Übereinstimmung ganzer Vorstellungsgruppen zu fragen; 2. ist den einzelnen Götterfiguren nachzugehen; 3. müssen wir die religiösen Ausdrucksformen

1) Handschr. Reste II, Abhandl. Berl. Akad. Wiss. 1904, Anh. S. 11 ff.

vergleichen. Über die ersten beiden Punkte kann ich mich kurz fassen.

Die Herübernahme ganzer Vorstellungen läßt sich am besten deutlich machen in den schon berührten Vorstellungen über das Schicksal der Seele nach dem Tode und über das Jüngste Gericht.

Wie wir gesehen haben, ist Jesus sowohl der manichäische Seelenführer als auch der Richter beim Weltgericht. Die Vorstellung vom Seelenaufstieg als solche jedoch ist eine literarische Entlehnung aus dem Jungawesta. Und während der erste Akt des Jüngsten Gerichts im Schahpurakan wörtlich mit den Worten des N. T. dargestellt wird, entstammt der zweite Akt der zoroastrischen Gedankenwelt. Er findet sich mit denselben charakteristischen Zügen im Bundehesch, einer mittelpersischen zoroastrischen Schrift.

Für beide Eschatologien mag man Parallelen in anderen Religionen suchen und finden. Das Entscheidende scheint mir hier zu sein, daß sowohl im Zoroastrismus wie bei Mani beide Anschauungen unausgeglichen nebeneinander liegen. Denn beide Eschatologien widersprechen einander. Die Seele kann nur entweder gleich nach dem Tode ins Lichtreich aufsteigen, oder die große Heimführung findet am Weltenende statt. Die Verbindung beider Anschauungen ist ein so auffallender Denkfehler, daß er kaum unabhängig voneinander gemacht werden kann, vollends nicht im selben Lande, in derselben Sprache und in der gleichen mythischen Ausgestaltung.

Bei der Betrachtung der einzelnen Götterfiguren fällt ins Auge, daß fast das ganze manichäische Pantheon awestische Namen trägt. Sollte Mani nur die Namen entlehnt haben? Wenn seine Anschauungen von den Göttern nichts mit den vorhandenen zu tun hätten, so wäre es unbegreiflich, weshalb er ihnen lauter fremde Etikette umgehängt hätte.

Im einzelnen ist hier jedoch das Verhältnis Manis zur älteren iranischen Religion noch nicht greifbar: 1. konnten noch nicht alle auf die einzelnen Götter und Göttergruppen bezüglichen Stellen gesammelt und gedeutet werden; 2. macht

sich gerade hier das Fehlen von direkten Zeugnissen über die Form bemerkbar, die der Zarathustrismus vor Mani angenommen hatte. Wir werden diese umgekehrt erst aus der Art und Weise erschließen können, in der sie bei Mani durchscheint.

Der Zusammenhang Manis mit Zarathustra geht aber über Übereinstimmungen in Vorstellungskreisen und Götterfiguren hinaus; er geht tiefer, betrifft eine für beide in hohem Maße charakteristische innere Denkform.

Bei Zarathustra sowohl wie bei Mani finden wir dogmatische Reihen, die in eigenartiger Weise aufeinander bezogen werden. Reitzenstein hat diese Gemeinsamkeit richtig empfunden. Aber als er in seinem Aufsatz „Mani und Zarathustra“[1]) einige Entsprechungen aufzustellen suchte, lag ihm noch nicht eine eingehende Analyse des Traktats Chavannes-Pelliot vor. Eine solche zeigt, daß diese Denkform bei Mani in viel weiterem Umfang nachzuweisen ist, als bisher versucht wurde.

Ich möchte sie im folgenden zunächst in den Gathas des Zarathustra aufzeigen. Dann werde ich den Traktat im Zusammenhang analysieren. Im Anschluß daran wollen wir einigen Reihen noch einmal für sich nachgehen. Zum Schluß sehen wir uns nach Zwischenstufen in der jüngeren zoroastrischen Literatur um.

Ahura mazda, der Weise Herr der Gathas, wirkt durch seine *Amescha spentas*. Diese tragen die Namen von Abstraktionen. Der oberste ist sein „gutes wirkender Geist“ (*spenta manyu*). In der nächsten Umgebung der Gottheit stehen noch das „gute Denken“ (*vohu manoh*) und die „Wahrheit“ (*ascha*). Es folgen „Herrschaft“, „rechte Gesinnung“, „Gesundheit“ und „Fortdauer des Lebens“. Die ersten fünf sind die eigentlichen Demiurgen, durch die *Ahura mazda* wirkt. Gesundheit und langes Leben sind die Gnadengaben, die man von ihm erfleht:

> Durch den das Gute wirkenden Geist und das beste Denken gemäß (nach den Satzungen) der Wahrheit auf Grund von (unserem) Werk und Wort möge uns Gesundheit und Leben geben der Weise Herr gemeinsam mit der Herrschaft und der rechten Gesinnung[2]).

1) Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1923, 249—60.

2) Yasna 47, 1. Die hier wiedergegebenen Gathaübersetzungen verdanke ich der gütigen Mitteilung von F. C. Andreas.

Die letzten fünf Glieder der Reihe werden zu einem fünfgliedrigen Elementenkanon in Beziehung gesetzt: die Wahrheit zum Feuer, die Herrschaft zum Metall, die rechte Gesinnung zur Erde, Gesundheit zum Wasser, Fortdauer des Lebens zu den Pflanzen. Diese Verbindung ist für Z. durchaus nicht zufällig. So sind Wasser und Pflanzen die Bedingungen für Landwirtschaft und Viehzucht. Viehbesitz und reiche Ernten sind die Gewähr für Gesundheit und Erhaltung des Lebens.

Man hat sich gefragt, welche Eigenschaft der *Amescha spentas* ursprünglicher sei, die geistige oder die physische. Diese Frage ist, so gefaßt, nicht richtig gestellt. Denn in den Gathas treten uns die verschiedenen Bedeutungen der *Amescha spentas* sozusagen auf einer Ebene gegenüber. Hauptreiz und Hauptschwierigkeit dieser Texte bestehen darin, daß mehrere Bedeutungen gleichzeitig mitschwingen. Und diese Beziehungen werden in immer neuen Variationen gestaltet.

So spricht Z.[1]) von der Zeit,

> „wann durch die Glut deines Feuers, das seine Kraft durch die Wahrheit hat, zu mir kommen wird die Gewalt des guten Denkens."

In einer anderen Strophe[2]) gelobt er:

> „Und solange ich vermag, will ich für dein Feuer an die Darbringung der Verehrung der Wahrheit denken."

Unbekümmert setzt er die Gottheit auch an die Stelle des Elements:[3])

> Du bist der das Gute wirkende Vater dieses Geistes, der uns das glückbringende Rind schuf und dann als seine Wohnstätte (zugleich) den Frieden einsetzend, die rechte Gesinnung (gemeint ist die Erde) als er sich, o Weiser, mit dem guten Denken beraten hatte.

Die Namen der *Amescha spentas* lassen ihrerseits einen weiteren Doppelsinn zu: Es sind Eigenschaften der Gottheit und zugleich Tugenden des Gläubigen.

Die richtige Deutung dieses Verhältnisses wurde gehindert, dadurch daß man die *Amescha spentas* zu oft als greifbare Göttergestalten auffaßte und unbekümmert Instrumentale als Nominative und Vokative auffaßte. Der Instrumental ist

1) Y. 43, 4 d. e. 2) Y. 43, 9 d. e. 3) Y. 47, 3.

aber gerade der charakteristische Kasus für diese Wesenheiten: Mit ihnen, durch sie, wirkt der Weise Herr, durch sie erlangt der Gläubige die Unterscheidung von Gut und Böse und betätigt er die wahre Religion. Es ist für die Auffassung der Gathas von entscheidender Bedeutung, daß in ihnen angerufen wird nur der Weise Herr oder die Weisen Herren, d. i. *Ahura mazda* mit den *Amescha spentas*. So muß er geradezu als eine Entdeckung bezeichnet werden, daß Andreas als erster und bis heute als einziger Gathaübersetzer versucht, mit der Grammatik dieser Texte, wie sie nun einmal ist, durchzukommen.

Wenden wir uns zu Mani. Der von Chavannes und Pelliot herausgegebene Traktat ist erhalten auf einer großen Rolle. Der Anfang ist abgerissen. Doch kann nicht viel verloren sein. Denn wir haben im Eingang das Thema erhalten, das in einer Doppelfrage folgendermaßen formuliert ist:

1. Bilden Fleischeskörper und ursprüngliches Ich eine Einheit, oder sind sie zweierlei?

2. Haben alle Heiligen samt und sonders, die auf der Welt erschienen sind, das Mittel enthüllt, das da vermag das Licht-Ich zu retten und es Befreiung von den vielen Qualen und endgiltigen Frieden und Freude erlangen zu lassen?

Fleischeskörper und ursprüngliches Ich sind von Urbeginn getrennt und verschieden. Ihr Gegensatz ist ein Symbol des viel weiter greifenden, umfassenden Gegensatzes von Licht und Finsternis. Der Körper ist der Kerker, der die lichte Seele einschließt. Die Überwältigung des Lichtes durch die Macht der Finsternis im Körper hat ihr Urbild in den Ereignissen, die zur Erschaffung der Welt geführt haben. Der Sinn des Weltgeschehens ist die endliche Befreiung aller gefangenen Lichtteile aus den Banden der Finsternis.

Nicht jeder gewöhnliche Heilige hat das Mittel hierzu entdeckt und verkündet. Sondern der Große Heilige ist der Lichtgesandte, der die Erlösung bringt. Und das Mittel der Erlösung ist die Unterscheidung von Licht und Finsternis. In einem Schlußhymnus wird der Große Heilige zusammenfassend gepriesen.

Waldtschmidt und ich konnten nachweisen, daß der Große Heilige des Tr.: Jesus und das Mittel, das er bringt, die

Gnosis ist. Der nordiran. Ausdruck für Gnosis ist *Manuhmed*. Er findet sich in der Überschrift mehrerer nordiran. Originalbruchstücke des Tr.: *monuhmēδ rōšun vifrōs*. Diese Worte übersetzen wir jetzt „Lehrschrift über das Erkenntnislicht". Der Ausdruck Erkenntnislicht ist identisch mit dem „Wohltatslicht" des Tr., das besser als „Weisheitslicht" zu fassen ist. Im Tr. steht dieser Begriff denn auch in engster Beziehung zum Lichtgesandten. Jesus wird vom Weisheitslicht gesandt, das er zugleich vermittelt.

Die Unterscheidung der beiden Prinzipien wird durch die Verbindung und Gegenüberstellung einer Zahl von dogmatischen Reihen[1]) gelehrt.

Die Kosmogonie wird uns nicht in der sonst üblichen Fülle mythologischer Figuren und Bilder geschildert. Der Tr. verweilt nicht bei einer Ausmalung der beiden Reiche des Lichts und der Finsternis, die von Urbeginn nebeneinander bestanden. Er verschweigt, weshalb der Vater der Größe aus seiner erhabenen, stillen und lichten Abgeschlossenheit heraustrat und sich zur Schöpfung entschloß. Der Angriff des Dämons auf das Lichtreich, die Erzeugung des Urmenschen und seiner Söhne, der 5 lichten Elemente, ihr Kampf mit der Finsternis und ihre Niederlage werden vorausgesetzt.

Wir werden sogleich in den zweiten Akt der Kosmogonie, in die „zweite Schöpfung", hineingeführt. Ormuzd wird aus den Banden der Finsternis errrettet, aber die 5 Lichten verbleiben in der Umklammerung der 5 finsteren Elemente. Aus ihrer Vermischung bauen der *Spiritus vivens* und die Muttergottheit das Universum, zehn Himmel und acht Erden und die übrigen kosmischen Institutionen. So ist das Universum zugleich ein Heilapparat für die lichten und ein Gefängnis für die finsteren Elemente.

Damit gleiten wir in das erste der verschiedenen Bilder hinein, mit denen der Tr. den Gegensatz von Licht und Finsternis anschaulich macht: das Gleichnis von der Gefangennahme.

1) Vgl. die beigefügte Übersicht und die Tabellen bei Waldschmidt-Lentz 1926, S. 16/17 und 52/53.

Gefangen gesetzt werden im Kosmos die 5 finsteren Elemente; ihre Gefängnisse sind die 5 lichten Elemente, die Söhne des Ormuzd. Die beiden Pentaden werden durch zwei Nebengottheiten erweitert, die als Nachtwächter fungieren. Eine dritte Kraft ist der Richter. Auf diese Gottheiten braucht hier nicht eingegangen zu werden, da ihre Funktion für das Verständnis der Reihenbildungen ohne Belang ist.

Als Söhne des *Spiritus vivens* werden angeführt: Mitleid, Frömmigkeit, Vollkommenheit, Geduld und Weisheit. Sonst kennen wir statt dessen eine ganz andere Fünfheit: Glanzschmuck, König der Ehre, Lichtadam, König des Ruhmes, Träger[1]). Späterhin im Tr. wird nun gesagt, daß diese fünf Gottheiten die makrokosmischen Entsprechungen der Reihe Mitleid usw. seien. Wenn wir diese einsetzen, so kommt das Bild in Ordnung. Das Universum ward erbaut aus dem Stoff, der durch die Vermischung der lichten und der finsteren Elemente gebildet wurde. Die 5 Söhne des *Spiritus vivens* Glanzschmuck usw. haben nach andern kosmogonischen Berichten jeder ihren Platz in der Verwaltung des Kosmos; sie wachen über die gefangen gesetzten Dämonen.

Woher kommt nun aber diese eigenartige Gleichstellung menschlicher Tugenden mit Göttern des Universums? Der Vergleich liegt in ihrer Funktion als W ä c h t e r.

Mitleid usw., die 5 lichten Gaben, haben ihr Gegenspiel in Haß usw., den 5 finsteren Gaben. Diese Reihe erscheint in der Gegenschöpfung der Finsternis, dem Körper.

Seine Erschaffung wird in derselben schematischen Weise zusammengefaßt. Nur andeutungsweise erfahren wir von den Ereignissen der „dritten Schöpfung", die der Bildung des Menschen vorhergehen. Der Führer derselben, Mitra, der dritte Gesandte, wird gänzlich unterdrückt. Seine Funktion ist die Ausläuterung der gefangenen Lichtteile aus dem Kosmos.

---

1) Ich gebe die Namen nach dem Syrischen, Schaeder, Stud. zum ant. Synkret., Stud. Bibl. Warburg, Leipzig, Teubner 1926, S. 282f. Die Herausgeber des Tr. haben die Namen nicht richtig identifiziert. Ich verweise dafür auf eine ausführliche Behandlung der Reihen, die Waldschmidt und ich demnächst erscheinen lassen werden.

Diese spielt für das Thema des Tr. keine Rolle, weil es hier nur auf die individuelle Erlösung ankommt. Sonne und Mond, die großen Läuterungsmaschinen des Kosmos, werden nur erwähnt, weil danach der Dämon die beiden Geschlechter nachträglich schafft. Hören wir, wie der Tr. die Erschaffung des Körpers beschreibt.

Im Körper sind gefangen gesetzt die 5 lichten Elemente. Die Gefängnisse sind Knochen, Nerven, Adern, Fleisch und Haut. Sie sind sozusagen das stabile, materielle Gehäuse, in der das göttliche Licht eingeschlossen ist. Damit es nicht aus uns heraus kann, stehen die 5 Hauptlaster: Haß, Zorn, Unzucht, Reizbarkeit und Verblendung als Gefängniswächter vor den Toren unserer Seele. Gier, Verlangen und das hungrige Feuer entsprechen den Nachtwächtern und dem Richter des Universums.

Mustern wir die Reihe der 5 Hauptlaster, so erscheint der echt manich. Gedanke folgerichtig durchgeführt, daß die Finsternis in jeder Einzelheit den Schöpfungen des Lichts nachgebildet ist. Die 5 Hauptlaster sind die ins Gegenteil verkehrten Haupttugenden. Mitleid ward Haß, Frömmigkeit Zorn; Vollkommenheit im manich. Sinn ist ist sexuelle Keuschheit, ihr Gegenteil ist Unzucht; Geduld ward Reizbarkeit, Weisheit Verblendung.

Der enge Zusammenhang zwischen den 5 lichten und den 5 finsteren Gaben ist nun offenbar der Anlaß gewesen, daß man auch die Reihe Mitleid usw. als Gefängniswächter betrachtete. Diese fünf Tugenden gehören dem Sinn nach zum Mikrokosmos. Dort würden sie dieselbe Funktion haben wie die Wächter des Universums: Schutz vor dem Gegenangriff der Finsternis. Deshalb können sie mit jenen ausgewechselt werden.

Das Bild von der Gefangennahme wird nun erweitert und mit einem andern verschmolzen: dem Pflanzen der 5 Bäume des Todes. Der Ausgangspunkt für dieses Bild ist jenes eigenartige Hineinbeziehen der N. T.-lichen Gedankenwelt, hier des Gleichnisses Jesu (Mt. 7, 18):

> Nicht kann ein guter Baum böse Früchte bringen und nicht kann ein böser Baum gute Früchte bringen.

In derartigen Worten erblickte Mani den Beweis dafür, daß auch dem N. T. der dualistische Grundgedanke seiner Lehre zugrunde liege. Die abendländische Überlieferung enthält Auseinandersetzungen über eine ganze Reihe derartiger Stellen. Sie wurden als Zeugnisse Jesu für die Richtigkeit der manich. Auffassung des N. T. herangezogen, wenn es nötig war, an den Haaren.

Im Bild von den Bäumen erscheinen Knochen, Nerven, Adern, Fleisch und Haut als 5 Festungen. Darin liegen 5 Bezirke; finstere Vernunft[1]), finsteres Gemüt, finsteres Bewußtsein, finsteres Nachdenken, finsterer Entschluß. Diese sind die Entsprechungen einer lichten Reihe: Vernunft, Erkenntnis Bewußtsein, Nachdenken und Entschluß.

Für die finsteren Gegenbilder sind diesmal keine besonderen Namen geschaffen worden, sondern die einzelnen geistigen Kräfte werden durch das Beiwort „finster" in ihr Gegenteil verkehrt. Diese Ausdrucksweise ist für unser Gefühl widersinnig. Wird doch immer wieder betont, daß die Erkenntnis vom Licht komme und die finstere Unwissenheit in Licht verwandele. Wir würden deshalb eine „finstere Erkenntnis" als einen Widerspruch in sich selbst empfinden. Wie aber für den Manichäer alle Schöpfungen der Finsternis genaue Gegenbilder des Lichts sind, so hat auch der Dämon der Finsternis eine Erkenntnis, aber sie ist giftig. Finstere Vernunft usw. sind die geistigen Eigenschaften, die aus der Körperlichkeit der 5 Substanzen, Knochen usw., hervorgehen. Sie sind die Bezirke, in die der Dämon die 5 Bäume des Todes hineinpflanzt. Und als Wurzeln (oder Früchte) dieser Bäume erscheint die Reihe: Haß, Zorn, Unzucht, Reizbarkeit und Verblendung. Diese Kardinallaster haben eine Fülle weiterer Untugenden im Gefolge. Im Tr. erhalten wir dadurch eine Systematik der Stämme, Äste, Zweige, Blätter der Todesbäume. Der Gedanke ist mit derselben Folgerichtigkeit durchgeführt wie das Bild von der Einkerkerung. Alle schlechten Eigenschaften und Handlungen des Menschen gehen zurück auf die 5 Hauptlaster,

1) Ich gebe die Namen nach dem Iranischen, wo sie am klarsten; das Chinesische hat an erster Stelle „Finsteres Denken" bzw. „Denken".

die finsteren Gaben: Haß usw. Diese entstammen der Fünfheit: finstere Vernunft usw. Und diese 5 finsteren Geisteskräfte entsprießen aus der Materie, den Substanzen des Körpers, Knochen usw.

Die Schilderung dieses Vorganges bildet den 1. Teil des Tr. Im 2. und 3. Teil werden nun die genauen Gegenbilder aufgerollt. Der Sinn des Weltgeschehens ist die Befreiung der gefangenen Lichtteile. Träger der Erlösung ist der Lichtgesandte.

Der Lichtgesandte Jesus haut die Bäume des Todes ab. In den Höfen oder Festungen der 5 lichten Elemente legt er 5 Bezirke an, in die hinein pflanzt er die Bäume des Lebens. Diese Bezirke sind Vernunft, Erkenntnis, Verstand, Nachdenken und Entschluß. Die Wurzeln (oder die Früchte) der Lebensbäume sind die 5 lichten Gaben: Mitleid, Frömmigkeit, Vollkommenheit, Geduld und Weisheit. Diese 5 Kardinaltugenden haben wieder als Stamm, Äste, Zweige, Blätter der Lebensbäume ein weitmaschiges System von guten Handlungen und Eigenschaften im Gefolge.

Das Bild von der Befreiung der eingekerkerten 5 lichten Elemente aus dem Gefängnis des Körpers ist entsprechend. Der Lichtgesandte dringt in die Festungen Knochen usw. ein, dadurch daß er die als Wachen aufgestellten Laster überwältigt. Aus seinen Gliedern: Vernunft, Erkenntnis, Verstand, Nachdenken und Entschluß läßt er die 5 lichten Gaben hervorgehen und vereinigt sie mit den befreiten 5 lichten Elementen.

Auf diese Weise schafft der Lichtgesandte den Neuen Menschen. Damit wird ein neues Bild in die Komposition des Tr. eingeführt. Der Fleischeskörper wird dem gegenüber als Alter Mensch bezeichnet. Auch dieses Bild entstammt der Gleichnissprache des N. T. In der großen Auseinandersetzung des Manichäers Faustus mit Augustin werden die Stellen besonders aus den Paulinischen Schriften zusammengetragen. Wenn Jesus zu Nikodemus sagt, er solle den alten Menschen ablegen, um neu geboren zu werden, so ist für den in der dualistischen Blickrichtung Befangenen klar: wenn der Neue Mensch aus dem Geist und nach dem Bild der Gottheit ge-

boren wird, so kann der Alte Mensch nichts mit Gott zu tun haben. Er ist der vom Teufel geschaffene Körper.

Bisweilen, so heißt es im Tr., vergißt der Neue Mensch seine Kennzeichen. Er verfällt wieder in die Sünde zurück. Man kann das daran sehen, daß er die 5 Haupttugenden Mitleid usw. nicht übt. Die Dämonen kämpfen gegen seine lichten Seelenkräfte Vernunft usw. und versuchen den finsteren Gegenbildern „finstere Vernunft“ usw. zum Sieg zu verhelfen. Dann kommt der Lichtgesandte dem Neuen Menschen zu Hilfe und führt die lichten Seelenkräfte wieder ein, so daß der Neue Mensch wieder den Besitz der Fünfheit Mitleid usw. zeigt.

Der Tr. häuft so Bild auf Bild. Sein Verständnis wird dadurch erschwert, daß die einzelnen Gleichnisse nach- und durcheinander ansetzen und oft erst viel später zu Ende geführt werden. Eine Eigentümlichkeit des manichäischen Stils ist ferner die, daß die verschiedenen Bilder unbekümmert verwechselt werden. So werden Sonne und Mond die beiden Lichtschiffe genannt, daneben sind sie Lichtpaläste. Es ist nun für den Manichäer nichts Besonderes, bei der Schilderung der Paläste von Schiffsherren zu sprechen. Durch dieses Überkreuzen der Bilder gewinnt man zunächst den Eindruck eines Pantheons von grotesken Ausmaßen. In Wirklichkeit liegt überall die verhältnismäßig kleine Zahl von Reihen zugrunde, die wir bisher unter drei Bildern kennen gelernt haben: Gefangennahme und Befreiung, Pflanzen und Abhauen der Bäume Kampf des Alten und des Neuen Menschen.

Dieselben Reihen werden nun verwandt zu dem großen Dogma von den drei Tagen und zwei Nächten. Sowohl Mitra wie auch Jesus haben häufig das Beiwort „Tag“. Die ursprünglich zu Mitra gehörenden 12 Gestalten sind die lichten Herrschertümer. Sie werden auf beide Gottheiten bezogen und als die 12 Stunden des Tages gedeutet. Mitra und Jesus sind die Erlösergottheiten. Die Erlösung setzt aber die Schöpfung voraus. Daher muß dem Erlösungstag eine Nacht vorausgehen. Der Erlösungstag ist der erlöste, der Neue Mensch, die voraufgehende Nacht ist der Alte Mensch, der Fleischeskörper. Der Körper besteht aus den 13 Gliedern,

die wir bei der Gefangennahme des Lichtes kennen gelernt haben: den 5 Substanzen Knochen usw. — das waren die Gefängnisse der 5 lichten Elemente —, den 5 finsteren Hauptlastern Haß usw. — den Gefängniswächtern —, endlich Gier, Verlangen und dem Gierfeuer. Um diese Reihe dem Tag- und Nachtdogma anzupassen, wird das letzte Glied weggelassen, und wir erhalten die 12 Stunden der ersten Nacht. Sie ist ein Symbol des Reichs der Finsternis.

Wie der Einkerkerung des Lichts im Körper die Gefangensetzung der Dämonen im Kosmos vorausgeht, so liegt vor der ersten Nacht der erste Tag, der das Lichtreich repräsentiert. Seine 12 Stunden werden in genau derselben Weise wie die Stunden der ersten Nacht gewonnen. Es sind die Lichtkräfte, welche die Dämonen gefangen halten: die 5 lichten Elemente, die Söhne des Ormuzd — das waren die Gefängnisse für die 5 finsteren Elemente —, die 5 Tugenden Mitleid usw., die Söhne des *Spiritus vivens* — als die Gefängniswächter — und die beiden Nebengötter, die als Nachtwächter fungieren. Die 13. Kraft fällt wiederum weg, damit 12 Stunden herauskommen.

In dieses Bild hinein wird die Vorstellung vom Kampf des Alten und Neuen Menschen verwoben. Die zeitweilige Überwindung des Neuen Menschen durch die Dämonen wird durch die Einführung der zweiten Nacht zum Ausdruck gebracht, die im Zeichen von Gier und Verlangen, den beiden Erzlastern, steht. Ihre 12 Stunden sind die 12 finsteren Herrschertümer, die als Gegenbilder der Lichtherrschertümer konzipiert werden.

Der endliche Sieg des Lichts über die Finsternis kommt im dritten Tage zum Ausdruck. Auch er erhält 12 Stunden, die sekundär aus einer Reihe von 7 Gliedern entwickelt werden.

Der Sinn dieser Verknüpfungen ist, die Beziehung von Makrokosmos und Mikrokosmos zu veranschaulichen. 1. Tag: Erschaffung des Weltalls durch Lichtkräfte, Gefangensetzung der Dämonen darin; 1. Nacht: Gegenschöpfung der Finsternis: der Körper oder A. M., Gefangensetzung des Lichts darin. 2. Tag: der erlöste oder N. M. infolge der Befreiung des Lichts

durch den Lichtgesandten; 2. Nacht: der rückfällige Sünder, in dem alle Tugenden in Laster verwandelt sind. 3. Tag: der Zustand am Ende der Welt, wenn alles Licht befreit ist.

Die 12 Stunden des ersten Tages sind die 12 erstgeborenen Könige, die des zweiten Tages die 12 Könige der transformierten Erscheinung. Jedoch hebt der Tr. hervor, daß die letzteren auch ein Symbol der ersteren bedeuten. Die Stunden des dritten Tages werden auf dieselbe Weise symbolisiert gedacht durch die 12 Herrschertümer, die Stunden des zweiten Tages.

Vielleicht ist diese Beziehung im Tr. nur dem System zuliebe hergestellt worden. Es hat sich jetzt nämlich eine ganze Reihe von Texten zusammen gefunden, in denen die 12 Herrschertümer durch eine andre Reihe, die Götter der drei Schöpfungen, symbolisiert werden. Diese Zusammenstellung liegt in H in schematischer Weise vor, ohne jeden Kommentar. In einem Hymnus werden zunächst die Herrschertümer aufgezählt. Darauf folgt dieselbe Aufzählung jedesmal mit der entsprechenden Gottheit. Endlich schließt sich noch eine Aufzählung der Herrschertümer an, in der nur einzelne Gottheiten als Entsprechungen aufgeführt werden. Danach konnten aus den iranischen Fragmenten Texte herausgehoben werden, die das Verhältnis der einzelnen Gottheit zu ihrem Herrschertum näher umschreiben. Nicht bei allen erscheint die Verbindung logisch zwingend. Einige Götter aber tragen die Bezeichnung ihres Herrschertums auch außerhalb dieser Hymnen. So wird Ormuzd im Tr. auch „Beständiger Sieg" genannt. Das ist das 3. Herrschertum, mit dem er korrespondiert. Wenn die 5 Lichten „Söhne der Freude" genannt werden, so spielt das auf das 4. Herrschertum „Wohlgefallen" an, dem sie angehören.

Die besprochenen Bilder bilden den dogmatischen Inhalt des Tr. Ich möchte ihn zusammenfassen als die Erscheinungsform der Gnosis. Damit verbunden sind praktische Lehren: die Kennzeichen der Gnosis.

Wer die rechte Unterscheidung von Licht und Finsternis besitze, erkennt man an seinem äußeren Wandel. So knüpft der Tr. eine lange Auseinandersetzung an den Besitz der ein-

zelnen Herrschertümer, er ist an je 5 Merkmalen kenntlich. Auch die Reihe der lichten Seelenglieder, Vernunft usw., ist mit derartigen Merkmalen verbunden. Wenn das Weisheitslicht in ihnen einherwandelt, so redet ihr Besitzer von bestimmten Gottheiten.

Zum 1. Seelenglied gehören die 3 Ewigen und die 5 Großen. Von diesen Gottheiten ist sicher, daß sie zum Lichtreich gehören. Die Pentade, die zur Umgebung des Lichtvaters paßt, sind seine „Wohnungen". Es ist dieselbe Reihe, die unserem Schema zugrunde liegt, Vernunft usw., hier als Gottheiten des Lichtparadieses, dort als Seelenkräfte des Gläubigen. Die 3 Ewigen werden in H oftmals mit den 4 stillen transzendenten „Körpern" oder „Lichtpalästen" zusammen genannt. Eine derartig enge Verbindung einer Trias und einer Tetras kennen wir nur von den Reihen „Vater, Sohn und heiliger Geist" und „Gott, Licht, Kraft und Weisheit". Diese Verbindung wird denn auch im Tr. bald nach der Ausdeutung unserer Pentade angeführt. Die 3 Ewigen sind also die christliche Trinität.

Wer das 2. Seelenglied, „Erkenntnis", besitzt, spricht von den Lichtpalästen von Sonne und Mond. Die Gnosis im Menschen entspricht den Erlösungsmaschinen im Universum. Zum 3. Seelenglied gehört *Srosch* — er ist der Richter, die 13. Kraft bei der Einkerkerung der Dämonen; zum 4. die 5 Lichten, zum 5. die Lichtgesandten von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart.

Der Besitz der Seelenglieder vermittelt weiterhin besondere Fähigkeiten: 1. Denken; 2. majestätische Kraft; 3. Schweigen; 4. (fehlt); 5. die Fähigkeit, sich heimlich zu offenbaren. Diese Reihe ist sonst nicht belegt. Sie hat die größte Ähnlichkeit mit den „Merkmalen des Prophetentums"[1], die uns ein türkischer Text überliefert. Auch in diesem Text finden wir eine Beziehung auf die Gottheiten der Kosmogonie:

> Und wiederum also sprach er: wenn (als?) Mani und die übrigen Propheten zu diesem Körper kommen (kamen?), so sind (waren?) sie auf fünferlei Art kennbar:

---

1) Bang, Manich. Hymnen, Muséon, Bd. 38 1925, 24 ff.

1. durch Milde, so wie sie des Gottes Chormuzta [Ormuzd] Merkmal ist;

2. durch Strenge, so wie der Gott Wadžiwanta [*Spiritus vivens*];

3. ferner durch schönes Äußere (Gestalt? oder einfach „Schönheit"?), so wie der lichte Sonne-Gott;

4. durch Weisheit, so wie der die Toten sammelnde (belebende?) Gott, der Mond-Gott; und

5. [durch?] Verändern der Gestalt, so wie die flammende Licht-Göttin, die geliebte Tochter des Gottes Zärwan, des großen Königs und Himmel-Fürsten. Geliebtester Wahman . . .

Der hier im Eingang begegnende Ausdruck „Körper" ist ein Terminus, dessen Bedeutung noch nicht völlig geklärt werden konnte. Er erscheint im Tr. öfter und auch in den iranischen dogmatischen Texten beim Neuen Menschen, besonders bei den höheren Rangstufen. Er ist ein besonderes Geschenk der Gnosis, vom Fleischeskörper oder Alten Menschen streng geschieden.

Unsere Pentade, Vernunft usw., wird an der besprochenen Stelle des Tr. endlich noch mit den 5 lichten Gaben verbunden. Wenn das Weisheitslicht in den „Städten" der lichten Seelenglieder einherwandelt, der Mensch von jenen Gottheiten der Kosmogonie spricht und die fünf angeführten besonderen Fähigkeiten offenbart, so wird er in seiner Predigt des Gesetzes der Reihe nach von Mitleid usw. sprechen.

Die erwähnte Zusammenstellung der christlichen Trinität mit der Reihe „Gott, Licht, Kraft und Weisheit" weist ebenfalls auf die äußeren Kennzeichen der Gnosis. Wer das rechte Gesetz in seinem Körper (personne) hat, in dessen Körper (personne) wandeln „Vater, Sohn und heiliger Geist" und „Reinheit, Licht, große Kraft und Weisheit"[1].

Ich möchte auf die Ausdeutungen dieser Reihen hier nicht eingehen, da ich dazu zu viel außerhalb des Tr. liegendes Material heranziehen müßte. Es genügt hier, auf die immer wiederkehrende Beziehung von makrokosmischen Gottheiten, menschlichen Geisteskräften und Tugenden und den Geboten der Moral zu verweisen. Vergegenwärtigen wir uns diesen

1) Nach Waldschmidt. Die Herausgeber des Tr. haben die Zeichen, die nebeneinander zu ordnen sind, zusammengezogen: la Lumière pure et la Sagesse grandement forte.

Zusammenhang noch einmal, indem wir nunmehr einige Reihen für sich betrachten.

Mitra, der dritte Gesandte, kommt durch eine Zwölfheit von Gottheiten zur Erscheinung. Diese sind, mythologisch gedeutet, schöne Göttergestalten. Den weiblichen Dämonen erscheinen sie als Jünglinge, den männlichen als Jungfrauen, erwecken ihre sinnliche Begierde und entlocken ihnen dadurch das von ihnen verschlungene Licht. Die Zwölfzahl entstammt einer astrologischen Deutung dieser Gottheiten. Sie sind die zur Sonne gehörigen 12 Sternbilder des Tierkreises. Ihre Namen bezeichnen Tugenden: Herrschaft, Weisheit, Erlöstheit, Wohlgefallen, Keuschheit, Wahrheit, Gläubigkeit, Geduld, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Güte, Licht.

Als Eigenschaften des Erlösers werden sie auch auf Jesus gedeutet. Sie sind die 12 Kleider der Siegeserscheinung Jesu, die er der Lichtseele beim Aufstieg ins Lichtreich anzieht. So werden sie zu Gliedern der Seele, und der Besitz eines jeden Herrschertums ist nach außen hin an 5 Kennzeichen sichtbar. Charakteristisch für die Vorliebe für solche Gleichsetzungen ist, daß die ganze Reihe dem Erlöser gleichgesetzt werden kann. Nach H 138 ab sind die 12

> aller Götter ewige Siegerkleider, die da sind der von Qualen errettende Neue Jesus.

Und Jesus wird seinerseits der Seele gleichgesetzt. Diese Anschauung ist nicht etwa Spielerei später liturgischer Texte. Sie ist uns vielmehr aus den abendländischen Quellen längst bekannt. Jesus, der Abgesandte aus dem Lichtparadies, kann nicht fleischlich geboren sein. Sein ganzes Leben war nur Schein. Sein Kreuzigungstod aber ist ein Symbol für die Leiden der im Körper gefangenen Lichtseele. Daraus entsteht jenes eigenartige Hinüberfließen von Bildern für Jesus und die Seele. Gleichnisse, die uns aus dem N. T. als Ausdrucksweise für Jesus geläufig sind, werden von der Seele ausgesagt. So wird unser Bild vom „Kleid" schließlich vom Sprecher selbst gebraucht. H 71 lautet:

> Und ich bin, o großer Heiliger, ein neues, wundervolles Kleid, das schließlich durch die Dämonen mit Schmutz befleckt worden ist.

O bitte wasch es mit dem Wasser des Gesetzes und mach es frisch,
auf daß ich den freudevollen transzendenten Körper und reine Glieder erlange.

Diese eigenartige Denkform läßt sich von der zarathustrischen Mehrdeutigkeit der *Amescha spentas* dem Wesen nach nicht loslösen. Die Übereinstimmung geht aber noch viel weiter. In Manis System liegen nämlich auch die zarathustrischen *Amescha spentas* vor und zwar in ganz ähnlicher, mehrfacher Deutung.

Der Name aw. *omurto sponto* lautet nordiran. *muhrospond*, südwestiran. *murδospond*, sogd. *murlospond*. Er wird gebraucht von den 5 Elementen: leiser Lufthauch, Wind, Licht, Wasser und Feuer. Diese stimmen mit den zoroastrischen Elementen nicht überein. Welche Umwandlungen sich hier vollzogen haben, können wir nicht wissen, weil uns die Zwischenglieder fehlen.

Das 3. manichäische Element, pers. *rōšun* = Licht, trägt im Sogdischen den Namen *urδvχišt*, das ist der dritte awest. *Amescha spenta* mit seinem stehenden Beiwort: „die beste Wahrheit", *urto vohišto*.

Der 5. *Amescha spenta*, aw. *spontō oromoti* „die Gutes wirkende rechte Gesinnung" ist in eine ganz andere Reihe verschlagen. Sie erscheint als „Erde *spondōrmoδ*" in einem sogdischen Fragment als 4. der Söhne des *Spiritus vivens*. Dies ist der König des Ruhmes, der in der Erde sitzt und die drei Räder des Windes, Wassers und Feuers in Betrieb setzt.

Schließlich der 2. der zarathustrischen *Amescha spentas*, *vohu monoh* „das gute Denken", tritt als Gottheit in enge Verbindung zu Jesus, dem Lichtgesandten. Er heißt hier *vohmon rōšun* und steht an 3. Stelle einer mit Jesus und der zu ihm gehörenden Lichtjungfrau gebildeten Trias. Die Lichtjungfrau begegnete uns vorhin in der Begleitung des Seelenführers beim Aufstieg der Seele. Die dritte Gottheit der Trias heißt sonst *Manuhmed*. Das ist die Gottheit, die man gerade in der Begleitung Jesu erwartet: die Gnosis. *monuhmēδ rōšun* „das Erkenntnislicht" ist wie wir sahen Gegenstand und mehr-

fach bezeugter Titel des Tr., und *vohmon rōšun* ist mit diesem Ausdruck gleichbedeutend.

Ich kann endlich die Vermutung nicht unterdrücken, daß auch der 4. der demiurgischen *Amescha spentas* „Herrschaft“ bei Mani wiederkehre. Der 1., *sponto monyu*, verschwindet ja bereits früh; er fällt mit *Ahura mazda* zusammen. „Herrschaft“ ist der gemeinsame Name für die 12 Tugenden, die zu den Erlösern gehören, zugleich aber die erste in dieser Reihe. In der Verbindung der Götter mit den „Herrschertümern“ rechnet „Herrschaft“ zum Lichtvater.

Aus Gründen, die wir nicht wissen können, sind die einzelnen zarathustrischen Gottheiten bei Mani verstreut. Aber das Denken in Reihen, die Beziehung verschiedener Reihen aufeinander, sind dieselben geblieben.

Wir haben gehört, daß die 5 lichten Elemente bei Mani im Körper eingekerkert sind. Hier liegt eine ähnliche Unregelmäßigkeit vor, wie wenn die 5 Haupttugenden, Mitleid usw., als Gefängniswächter der Dämonen im Universum bezeichnet werden. Leiser Lufthauch, Wind, Licht, Wasser und Feuer sind ihrerseits sinnvoll als die Lichtbestandteile des Universums. Aber als Bestandteile der Seele haben sie keinen Sinn. Die Erklärung bietet uns das kostbare Fragment sogd. M 14 „Über die Bilder des Neuen Menschen“:

„Es sind von den 5 *murlospond urδōv frovurδi*, Wind, Licht, Wasser und Feuer der Seele (*es folgt ein unklarer Ausdruck*) *yrēv* (d. i. die Natur, das Ich der Seele): Leben, Kraft, Licht, Schönheit und Wohlgeruch.“

Diese fünf Eigenschaften sind die Bestandteile des im Körper gefesselten Lichts der Seele. Sie kommen von den fünf lichten Elementen, d. h. sie sind ihr mikrokosmischer Aspekt: ebenso wie die fünf Substanzen des Fleischeskörpers, Knochen usw., der mikrokosmische Aspekt der finsteren Elemente sind.

In M 14 schließt an die Reihe Leben usw. die Aufzählung der 5 intellektuellen Seelenkräfte: Vernunft, Erkenntnis, Bewußtsein, Nachdenken, Entschluß, und es folgt die Reihe Mitleid usw., die 5 lichten Gaben.

Die Reihe Vernunft usw. begegnet uns in der Kosmogonie als die 5 Großen, die „Wohnungen“ des Lichtvaters. Sie wird weiterhin, ganz ähnlich wie die 12 Herrschertümer, sowohl als Glieder des Erlösers wie als Glieder des erlösten Neuen Menschen aufgefaßt. Eine für diese Reihe charakteristische Eigenheit ist die, daß der Erlöser Jesus auch jedem einzelnen dieser 5 Glieder gleichgesetzt wird. Im iran. Preislied Jesu „Voll wollen wir machen[1]“, heißt es Str. 11f.:

> Gekommen bist du mit Heil, unsere befreite Vernunft und unsere wahre Erkenntnis.

Die Gleichsetzung Jesu mit der Gnosis ist auch in den Erweckungshymnen zu erkennen. Im nordiran. 5. „Glied“[2]) III, V 3 stellt er sich der Seele vor mit den Worten:

> Auf Seele, fürchte dich nicht. Ich bin deine Erkenntnis und ein Befehlserteiler, ein Siegel.

Die Gleichsetzung Jesu mit den Seelenkräften fährt Str. 12 fort:

> Gekommen bist du mit Heil, unser vollkommenes Bewußtsein, unser sehr großes Nachdenken und unser von Schmerzen freier (?) Entschluß.

Die einzelnen Glieder der Reihe sind nicht willkürlich aneinandergereihte Begriffe, sondern sie verengen sich von einem zum andern. Der oberste, umfassende ist die Vernunft, νοῦς. Aus ihr geht hervor die Gnosis: die Form, in der sich das göttliche Licht auf Erden offenbart. Wer die Erkenntnis besitzt, gelangt zum Bewußtsein, das auf den trunkenen Schlummer der Sünde folgt. Er kommt zum Nachdenken, und daraus erwächst der Entschluß.

Wie verhält sich nun die Reihe der lichten Seelenkräfte zu den in M 14 vorangehenden und folgenden?

Für die 5 lichten Haupttugenden liegt die Erklärung auf der Hand. Wer die 5 Glieder eines lichten Geistes besitzt, hat auch die 5 Tugenden. Manichäisch ausgedrückt: Mitleid usw. sind aus Vernunft usw. „transformiert“. Den Zusammenhang der lichten Gaben Mitleid usw. mit ihren makroskosmischen Entsprechungen Glanzschmuck usw. haben wir erörtert. Beide

1) Waldschmidt-Lentz 1926, 94ff. 2) Ebenda S. 112f.

Bedeutungen der Glieder dieser Reihen schwingen gleichzeitig mit. Es erscheint uns danach nicht mehr als müßiges Gedankenspiel, wenn in der Kosmogonie des Theodorus bar Khoni gesagt wird: der *Spiritus vivens* entlasse seine 5 Söhne Glanzschmuck usw. aus seinen Gliedern Vernunft usw. Denn Glanzschmuck usw. sind der makrokosmische Aspekt von Mitleid usw., und Mitleid usw. gehen aus Vernunft usw. hervor.

Die ersten beiden der lichten Gaben, Mitleid und Frömmigkeit, nehmen eine bevorzugte Stellung ein. Im Tr. sind Vernunft usw. die 5 lichten Erden, die der Lichtgesandte im ursprünglichen Ich anlegt. Mitleid und Frömmigkeit herrschen darin als König und Königin.

Die fünf Seelenglieder Vernunft usw. mit den ersten beiden der lichten Gaben werden nun vom türk. Kontext des Tr. als die 7 Glieder des dritten Tages bezeichnet. Die Macht der Finsternis ist gebrochen, in den lichten Erden der reinen Seelenglieder herrschen für ewig die beiden vornehmsten Tugenden: Liebe (Mitleid) und Glaube (Frömmigkeit). Die Reihe wird dann auf zwölf erhöht, in Anpassung an die Stundenzählung des Tag- und Nachtdogmas.

Auch der Tr. selbst führt für den dritten Tag zunächst eine Siebenzahl an, nennt aber nicht die einzelnen Glieder, sondern nur ihren gemeinsamen Namen: die 7 *muhrospond*.

Liegt hier nicht ein Widerspruch vor zu der Lehre von den 5 *murlospond* Leiser Lufthauch usw.? Gehört Mani die Fünfzahl oder die Siebenzahl? Und wie verhalten sich beide Reihen?

Blicken wir noch einmal herüber zu den zarathustrischen *Amescha spentas*. Auch dort haben wir eine Siebenzahl von geistigen Gliedern. Aber nur 5 davon stehen zu den Elementen in Beziehung. Die Übereinstimmung dürfte kaum zufällig sein. Mehr noch, in der Siebenerreihe nehmen die beiden letzten eine besondere Stellung ein. Sie sind die Gnadengaben und werden als solche zusammengefaßt unter der Bezeichnung: „die beiden Stärkung verleihenden Kräfte".

Auch in der manich. Siebenerreihe unterscheiden sich die beiden letzten Glieder von den vorausgehenden. Sollte es Zufall sein, daß sie als lichte Gaben gekennzeichnet werden?

Ein Unterschied zwischen den manich. Reihen und den zarathustr. springt ins Auge. Bei Mani haben wir verschiedene geistige Reihen, bei Z. nur eine. Mani braucht zur Darlegung der verschiedenen Aspekte der Seele, ihrer Bestandteile: Leben usw., ihrer intellektuellen Fähigkeiten: Vernunft usw. und ihrer moralischen Kraft: Mitleid usw. einen besonderen sprachlichen Ausdruck. Für Z. liegen noch die verschiedenen Qualitäten dieser Eigenschaften jeweils in einem prägnanten Begriff: Gutes Denken usw. Damit hat Z. einen literarischen Typ geschaffen, der durchaus einmalig ist. Mani gibt sozusagen nebeneinander, was bei Z. ineinander ruht und mitschwingt.

Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß Mani alle diese Reihen selber geschaffen habe. Auch das jg. Awesta liebt solche Bildungen. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle alle derartigen Reihen zu besprechen und mit den manichäischen zu vergleichen. Ich begnüge mich daher, für die von mir neu belegte Reihe Leben usw. die jg. awestische Stelle anzuführen, von der sie offenbar ausgegangen ist. Wie erwähnt, erscheint auch dem gläubigen Zoroastrier nach seinem Tode eine Jungfrau. Die Seele fragt:

„Und wer hat dich geliebt in dieser Größe, Güte, Schönheit, Wohlgeruch, Sieghaftigkeit und Überwindung von Qualen?"

In der Antwort wiederholt die Jungfrau die ganze Reihe und macht sie dadurch besonders eindrücklich. Die Jungfrau, die diese Eigenschaften hat, ist die *Daena*, das „Ich" der Seele. Bei Mani heißt dieser Ausdruck *Grev*. Und das *Grev* der Seele sind Leben, Kraft, Licht, Schönheit und Wohlgeruch. Diese Reihe dürfte auf die jg. awestische zurückgehen. Dagegen spricht nicht, daß die letztere 6 Glieder hat. Auch bei Mani erscheinen die Fünferreihen oft zu einer Sechszahl erweitert. Die beiden Gottheiten, die den Pentaden zugesellt werden, sind die Nachtwächter des Universums. Durch diese Rechnungsweise wird aus der Zusammensetzung zweier solcher Reihen die Zwölfzahl gebildet.

Das jg. Awesta zeigt auch schon die Beziehung verschiedener Eigenschaften auf die *Amescha spentas*. Ich möchte

daher den Anfang des zweiten Yäšt, der an die 7 *Amescha spentas* gerichtet ist, nicht literarisch abwerten, wie Lommel in seiner soeben erschienenen Übersetzung der Yäšt[1]). Sachlich scheint mir dieser Text von größter Wichtigkeit, weil er deutlich die Ansätze zu jenen Reihenbildungen enthält, die uns bei Mani als ein wohlgefügtes, durchdachtes System entgegen treten. Ich möchte deshalb die ersten drei Strophen hier anführen:

> 1. Huldigung dem prächtigen, glanzvollen *Weisen Herrn*; dem *Heiligen*[?] *Unsterblichen*;
> dem *guten Denken*, dem sieghaften Frieden, der allen anderen Wesen verborgen ist; dem angeborenen, gottgeschaffenen Wissen, dem mit Ohren gehörten gottgeschaffenen Wissen;
> 2. der besten *Wahrheit*, der vortrefflichen; dem Aryamaništya-(Gebet[?]), dem heldenstarken gottgeschaffenen; dem guten Nutzen[?]; dem weitblickenden, gottgeschaffenen frommen;
> dem ersehnten (wünschenswerten) Reiche; dem geschmolzenen Metall; dem Erbarmen, das den Flüchtling beschützt;
> 3. der heiligen guten *Frommergebenheit*; der guten Gabe; der weitblickenden, gottgeschaffenen, frommen;
> dem Meister *Heilsein*; der jährlichen guten Wohnstatt für die Jahres(gottheiten), die Meister der Wahrheit;
> dem Meister *Nicht-Totsein* für strotzende Herden (und) nutzbringende Getreidefelder; dem heldenstarken gottgeschaffenen Gaukarna.

Aber auch die Ausgestaltung der Mikrokosmosidee findet Mani im Zoroastrismus vor. Auf den Vergleich mit anderen Literaturen kann hier nicht eingegangen werden. A. Götze hat das in Frage kommende Kapitel aus dem großen Bundehesch neu herausgegeben und übersetzt[2]). Es ist voll von Vergleichen zwischen Mensch und Universum. Ich greife die Stellen heraus, die sich auf die *Amescha spentas* beziehen. § 6 vergleicht Ormuzd mit der Seele (*ruvōn*) und die sechs *Amescha spentas* mit einer Reihe, die unseren fünf intellektuellen Seelengliedern zugrunde liegt: Bewußtsein, Verstand, Gedächtnis, Nachdenken, Wissen und Deutung. Dieser Para-

---

1) Die Yäšt's des Awesta. Quellen der Religionsgeschichte ...., Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht 1927.

2) Persische Weisheit in griechischem Gewande. Ein Beitrag zur Gesch. der Mikrokosmosidee. Zeitschr. f. Ind. u. Iran., Bd. 2, 1923, 60ff.

graph wird vom Herausgeber als Einschub betrachtet, weil er zu § 19 in Widerspruch stehe. Dort werden nämlich die *Amescha spentas* mit den Bestandteilen des Körpers in Verbindung gebracht. Aber der Ausdruck ist hier nicht: „Sie sind w i e die *Amescha spentas*", sondern: „Fleisch ist dem Vahman z u e i g e n" usw. Diese Stelle ist dadurch so interessant, daß nach zoroastrischer Auffassung der Körper eine Schöpfung des Ormuzd ist — Mani mußte diese Reihe zur Finsternis in Beziehung setzen. Von Ormuzd wird an dieser Stelle gesagt, ihm sei „Bewußtsein und Wohlgeruch und das übrige aus dieser Zahl zu eigen". Das ist ohne die manichäischen Reihen nicht zu verstehen. Denn „Wohlgeruch" kommt in der mit „Bewußtsein" beginnenden Reihe nicht vor. Diese Eigenschaft gehört in die Reihe, die bei Mani mit „Leben" beginnt. Abkürzungsweise ist von den beiden Reihen, die dem Ormuzd zugeteilt werden, nur je ein Glied genannt.

Stellen wir zum Schluß die Frage: Sind die aufgezeigten Übereinstimmungen M.s mit Z. auch wirklich Manis Anschauung, oder sind sie später auf Grund etwa von ihm selbst gelegter Ansätze von seinen Anhängern ausgebaut? So muß die Antwort lauten:

Von sicher bezeugten Originalwerken des Mani haben sich bisher noch nicht allzu viele Bruchstücke gefunden. Die hier belegte Denkweise geht aber durch das ganze System mit einer Folgerichtigkeit und Stärke hindurch, daß es ausgeschlossen erscheint, sie beruhe auf späterer Zutat. Die Möglichkeit von Weiterführungen im einzelnen ist natürlich ohne weiteres zuzugeben. Aber für die zeitliche Perspektive einer Entwicklung des Manich. sind solche Überlegungen so lange ohne Belang, wie sich nicht deutliche Stufen abheben lassen, Umbildungen, Mißverständnisse, Weglassungen.

Die Turfanliteratur ist nicht ein fadenscheiniger Abklatsch von Manis eigenen Gedanken. Allerdings enthält sie weite Partien mit formelhaften Anrufungen, ganz wie das Jg. Aw. Aber wenn uns auch die liturg. Texte vielfach nichts Neues oder auch neue Rätsel bringen, so kann ihr Inhalt doch nicht grundsätzlich von den Lehrschriften losgetrennt werden. Eine

Liturgie, die im Widerspruch zum Dogma steht, gibt es nicht. Wer behauptet, in der Turfanliteratur seien sinnlos alle möglichen Beiworte auf die gerade zu preisende Gottheit gehäuft, müßte für jeden einzelnen Ausdruck nachweisen, daß er zu den übrigen Quellen im Gegensatz stehe. An dem Beispiel der Jesushymnen haben wir aber gesehen, daß Jesus einen ganz bestimmten Kreis von Eigenschaften und Gottheiten um sich hat. Wenn seine Beiworte wirklich einmal von andern Figuren gebraucht werden, so lassen sich die Gründe der Übertragung durchaus nachweisen.

Fragen wir endlich: Welches Element im Manich. ist stärker, das christl. oder das zar., so ist zu antworten: Unsre Kenntnis des Materials reicht heute noch nicht dazu aus, letzte Entscheidungen über alle Komponenten des Systems zu fällen. Auch buddhistische, babylon. und hellenistische werden darin vermutet. Ja man hat sogar alle diese jeweils für die eigentliche Grundlage Manis erklärt. Das Reizvolle scheint mir gerade zu sein, dem nachzugehen, wie die verschiedenen, oft widersprechenden Elemente von Mani verwertet, gedeutet werden.

Kühn ist der Flug seiner Phantasie, schwungvoll die Konzeption seiner Ideen, für unser Gefühl, unsern Geschmack oft dicht an der Grenze des gedanklich Möglichen. Aber eine Systematik von unerbittlicher Folgerichtigkeit verhindert, daß sich die Gedanken ins Ungemessene verlieren. Oft lähmt sie die Kraft der Bilder und wird doch wieder durch den Reichtum einer dichterischen Sprache überdeckt. Das Ganze erhält durch den sittlichen Ernst des Vortrags und der geforderten Ethik eine Stoßkraft, die uns die zeitlich und räumlich ungewöhnliche Wirkung dieses Mannes verstehen läßt.

Eine indische Königstragödie.

Von **Hermann Goetz.**

Daß Indien noch heute mit dem Zauberglanze des uralten Wunderlandes umgeben ist, nachdem schon vieles von dem Reiz fremdartiger Exotik geschwunden ist und wir längst gelernt haben, sein Leben unter demselben Gesichtswinkel zu werten wie das unsere, ist zu einem nicht geringen Teile bedingt durch den Mangel fast aller geschichtlicher Überlieferung aus alter Zeit. Wohl ragen Denkmäler der bildenden Kunst wie der Literatur und des Glaubens in dunkelste Vergangenheit zurück, wohl erscheinen große Religionsstifter und Heilige schon in uralter Zeit und ihr Wirken und Charakter ist uns trotz mancher mythischer Umspinnung wohl erfaßbar; wir können die religiösen Kämpfe wie die alltäglichen Leiden und Freuden der Menschen am Ganges beobachten. Und doch erscheint alles von einem gewissen Schimmer der Unwirklichkeit umstrahlt. Wir kennen eben nur die gehobene Seite ihres Lebens, von seiner rauhen, den harten Wirtschaftsnöten, den erbitterten sozialen Kämpfen, der Politik wissen wir fast nichts. So konnte jenes schöne Märchen der Romantiker von den stillen, ätherischen Menschen am Ganges und seinen Lotusblumen entstehen. Aber die neuere Forschung hat gezeigt, daß das nur das Werk einer Reihe Völkerwanderungswellen war, viel länger dauernd und viel zerstörender, als bei uns im Westen zur Zeit, da Goten und Vandalen das Römerreich überrannten, und das an geschichtlichen Überlieferungen nur erhalten geblieben ist, was sich in die frommen Chroniken oder die schöngeistigen Bücherschätze der Klöster und Tempel gerettet. Erst dann hat gegen das Jahr 1000 eine neue

Geschichtsschreibung eingesetzt, mit allen Mängeln, aber auch den Vorzügen unserer mittelalterlichen Chroniken. Und sie ist es, die uns — freilich nur für ihre Zeit — das reichbewegte politische und soziale Leben mit all seiner wilden Dramatik einer mittelalterlichen Welt auch in Indien enthüllt, noch kurz bevor die fanatischen Scharen des Islām es unter Blut und rauchenden Ruinen erstickten. Und hier ist es auch das einzige Mal im Laufe der ganzen rein-indischen Geschichte, daß wir die Erscheinung weltlicher Persönlichkeiten, Herrscher und Leute ihrer Umgebung, erfassen und in all ihrer Bedingtheit verstehen lernen können. Besonders die Chronik von Kaschmir, die nicht wie die meisten zum Lobe oder im Auftrage eines Fürsten verfaßt worden ist, gibt ein äußerst plastisches Bild des Lebens in diesem paradiesischen Gebiete des Himālaya während der Zeit ihres Verfassers, Kalhana, im 12. Jahrhundert. Er war der Sohn des Ministers eines wenige Jahrzehnte vorher gestürzten Königs und benutzte die Muße, die ihm sein vom Hofe zurückgezogenes Leben auf seinen Gütern ließ, seiner Familie Erlebnisse, wie die Ereignisse früherer Zeit darzustellen, mit literarischen Prätensionen, aber ohne irgendeiner Partei schmeicheln zu wollen. Hier enthüllt sich uns ein Leben, wie wir es in seiner ganzen Buntheit und Fülle sonst nirgendwo im alten Indien kennen. Das wilde, leidenschaftliche Leben einer Zeit, wo ein dekadentes, innerlich faules Königtum von dem aufstrebenden Landadel mehr und mehr in seiner Macht beschränkt wird. Die Welt des Hofes wie das Rom der späteren Kaiserzeit, mit all ihren Orgien und Intriguen, den schwelgerischen Königen, ehrgeizigen Prätorianergeneralen und habgierigen Priestern — und außerhalb viel Falschheit und Byzantinismus, aber auch edle Vasallentreue, Frauenliebe und die Zahl ernstdenkender Menschen, die von diesem Leben angewidert sich in die Einsamkeit zurückgezogen haben um sich nur noch dem Ewigen zu widmen.

Und aus dem Wirbel all der Gestalten hebt sich eine, die glänzendste und blutigste, die liebenswürdigste und schrecklichste, ein junger König, von seinen Zeitgenossen bewundert, aber selbst ihnen problematisch. Das ist Harsha, vielleicht

die interessanteste Persönlichkeit auf indischen Fürstenthronen, jedenfalls die einzige alter Zeit, deren, ach so tragische, Charakterentwicklung und Schicksale wir Schritt um Schritt beobachten können. Man hat ihn den Nero Indiens genannt, und vielleicht mit gewissem Recht, wie man Kalhana in vielem wohl mit Tacitus vergleichen könnte; aber die Gerechtigkeit verlangt es, daß man vieles, was man ihm an Sünden zuschreibt, dem verzweifelten Kampfe dieses letzten absoluten Herrschers von Kaschmir gegen die mehr und mehr anschwellende Macht eines unbotmäßigen Landadels anrechnet. Es bleibt trotz allem dies Leben eine grandiose Tragödie, wie es aus Not und Lebensgefahr aufsteigt zum Glanze eines Fürstenhofes, der der glänzendste ganz Indiens werden sollte, um, ein Opfer seiner Geschöpfe, in Cäsarenwahnsinn und geistiger Umnachtung zu enden, bis die Erkenntnis zu spät ist, und Harsha verlassen und verraten in der Hütte einer Dirne unter den Schwertern der Häscher gemordet wird.

Schon die Erlebnisse der Jugendjahre mußten diesen Fürsten zu einem merkwürdigen Menschen machen. Sein Vater Kalaśa war ein wilder Wüstling, der jung auf den Thron gelangt, seinem Vater, der zu seinen Gunsten abgedankt hatte, nach dem Leben trachtete. Kalaśa's Eltern verließen darum mit ihrem Gefolge die Hauptstadt, und seitdem herrschte ein geheimer Krieg zwischen ihnen und ihrem Sohne. Wie anders waren sie doch! Der alte König Ananta weich und gutmütig, seinem ungeratenen Sohne wieder und wieder verzeihend, die Mutter Suryāmatī zur Nachgiebigkeit drängend, vielleicht aus einem nicht ganz reinen Gewissen. Wenigstens behaupteten böse Zungen, daß ihr Sohn die Frucht eines geheimen Fehltritts gewesen sei. Und Kalaśa verfolgt seine Eltern weiter, läßt ihnen ihren Palast über dem Kopfe anzünden, verhöhnt sie in Gesellschaft von Buhlerinnen und Schmeichlern. Jung-Harscha muß all das mit ansehen, er flieht, verfolgt von den Reitern seines Vaters, zu seinen Großeltern, und flüchtet sich mit ihnen in den heiligen Bezirk des Tempels von Vijayeśvara. Und muß es miterleben, wie der Großvater, zum Äußersten getrieben, in Verzweiflung über die üblen Folgen

seiner Milde Selbstmord begeht; wie die Großmutter den Scheiterhaufen ihres Gatten besteigt, den Vater verfluchend, wie die alten treuen Diener sich aus dem weltlichen Leben zurückziehen, um als Asketen an einem Wallfahrtsorte Buße zu tun.

Harsha kehrt nun wieder zu seinem Vater zurück. Aber er ist nicht der Charakter, die Konsequenzen aus seinen bisherigen Erfahrungen zu ziehen. Ein weicher Träumer, weicht er der rauhen Wirklichkeit aus; ein Phantast und Dichter, hat er die Schwäche seines Großvaters, die Sinnlichkeit und Prachtliebe seines Vaters geerbt. Edler als sein roher Vater, spinnt er sich in ein Leben von Luxus, Kunst und Dichtung ein. Er gilt als ein guter Poet, ein glänzender Sänger und Schauspieler. Er umgibt sich mit einer Schar von Künstlern und Dichtern, Musikern und Tänzerinnen. Und geht in dieser schöngeistigen Tätigkeit gänzlich auf. Aber sie kostet Geld, viel Geld! Seine recht knapp bemessene Apanage reicht nicht aus, die Kosten seiner Freigebigkeit zu decken. Und um zu verdienen, tritt er auf der Bühne als Tänzer auf, tanzt so auch bei Hofe vor seinem Vater. Aber dieser hat nur wenig Interesse dafür, und sucht sein Vergnügen lieber in fleischlicheren Freuden. Als einst nun Kalaśa während einer solchen Vorstellung den Saal verließ, fühlte sich der Sohn aufs Tiefste gekränkt, so daß es Intriganten leicht wurde, seine alte Abneigung gegen den König seinen Vater zum offenen Hasse zu schüren und ihn in eine Verschwörung wider dessen Leben zu ziehen. Doch wie Hamlet ist dieser Schöngeist und Dichter nicht fähig zu handeln und läßt Gelegenheit um Gelegenheit ungenützt verstreichen, bis die Sache endlich verraten wird. Noch gibt ihm sein Vater die Möglichkeit, sich selber aus der Affäre zu ziehen. Aber unentschlossen schwankt er zwischen den Parteien, bis ihn seine Mitverschworenen zum Losschlagen zwingen. Er muß sich jedoch mit ihnen in einen Palast flüchten, wo alle um ihn von den Gardetruppen niedergemetzelt werden. Er selber wird ins Gefängnis geworfen.

Kalaśa, der trotz aller Gegensätze seinen Sohn liebt, will ihm die Haft zwar nicht zu sehr fühlen lassen. Aber der

alte Lüstling, der er ist, schwach gegen alles Weibliche, hat er sich inzwischen in seine Schwiegertochter Sugalā verliebt. Und diese, von Harsha nicht gerade mit viel Liebe und Treue behandelt, wirft sich dem alten Lebemann von König in die Arme und wird seine Mätresse, freilich nicht ohne sich auch den Minister Nonaka als Liebhaber zu halten. Denn der König, von seinen Ausschweifungen ausgezehrt, ist dieser Frau nur ein Spielball, die Geldquelle, um die Pracht und den Luxus ihrer Lebenshaltung zu bestreiten, die Atrappe, sich mit dem Glanze des Königstitels zu umgeben. Aber als Kalaśa's Kräfte abnahmen und sein Siechtum schlimmer und schlimmer wurde, mußte Sugalā wohl fürchten, daß Harsha's Rache sie doch noch ereilen könnte. Sie bietet alle ihre Künste auf, um den greisen König gefügig zu machen. Gift wird in Harsha's Speisen gemischt, und die Krone selbst einem jüngeren Bruder, Utkarsha, übertragen. Als endlich Kalaśa tot ist, überträgt Sugalā ihre Gunst auf den neuen König, und ihr Liebhaber Nonaka ist nun allmächtig in der Verwaltung. Harsha's Not wird schlimmer und schlimmer. Seine Haft ist verschärft worden, aus Furcht vor Gift wagt er kaum noch zu essen und magert mehr und mehr ab, ein bedingungsweises Todesurteil des Königs läßt ihn durch Monate zwischen Tod und Leben schweben.

Aber Utkarsha ist nicht beliebt. Seine Habsucht und Tyrannei reizen den Adel, treiben das Volk zur Verzweiflung. Sein und Harsha's anderer Bruder Vijayamalla überwirft sich mit ihm und revoltiert, die Bürgerschaft schließt sich ihm an. Utkarsha, eben noch voll Übermut, wagt nun feige nicht zu handeln, bis es zu spät ist, glaubt durch Freilassung Harsha's die Wogen des Aufruhrs besänftigen zu können, aber nur um damit den Thron zu verlieren und in Verzweiflung sich von seinen eigenen Leuten niederstechen zu lassen. Seine Anhänger, besonders Nonaka, enden auf dem Pfahl.

Nun ist Harsha König. Gestern noch im Kerker, in steter Todesangst, sitzt er nun auf dem Thron der Könige von Kaschmir. Wie ein Rausch überkommt es ihn. Er will der beste und größte Herrscher seines Hauses sein. Seine Ver-

waltung soll die beste sein, sein Hof der glänzendste, sein Volk das glücklichste. Aber er ist und bleibt Phantast. Ihm fehlt die Selbstdisziplin und Menschenkenntnis des wahren Herrschers. Fest folgt auf Fest, er belohnt Dichter und Sänger mit märchenhaften Geschenken, prachtvolle Bauten werden errichtet, der Harem durch elegante Frauen vermehrt; sein Hof wird der herrlichste ganz Indiens, seine Eleganz macht ihn zum Paris der damaligen Welt am Ganges. Von allen Seiten strömt dorthin, wer durch Mut, Wissen oder Schönheit sich auszeichnet. Alle suchen sie dort Ehre, Ruhm und Reichtum zu erlangen. Alle schmeicheln sie um Harsha's Gunst Und er verschwendet die von seinen Vorfahren aufgehäuften Schätze an all diese seine Günstlinge. Doch er wählt sie schlecht. Wer seine sicher vorhandenen Fähigkeiten pries, fand seine offene Hand, wer selbst in guter Absicht ihm widersprach, regte an das Mißtrauen, das die Not seiner Jugendjahre in ihm erzeugt. Und er brauchte ja so nötig das Lob, um die Kraft zur Führung der Regierung zu finden. So schoben sich immer mehr zweifelhafte Elemente in seine nächste Umgebung. Kluge, geistreiche Männer, aber skrupellos und unmoralisch, feige und habgierig. Herrlich schöne Frauen, aber von dirnenhaftem Wesen. Sie alle umgarnen Harsha und beginnen einen systematischen Feldzug gegen alle noch Anständigdenkenden. Zuerst fällt Vijayamalla. Zwischen ihm und den König wird Mißtrauen gesät, bis der Bruder und nun schon mehrjährige Minister zur Verschwörung getrieben wird. Treulos verraten die Mitverschworenen nun den Prinzen, Vijayamalla muß fliehen, andere werden gemordet. Neue Intrigen folgen, neue Morde. Die alten Generale werden beseitigt, ermordet oder verbannt, ihre Posten gehen in die Hände der Schmeichler über. Die hohen Staatsbeamten seines Vaters werden gestürzt, einer nach dem anderen, und die Intriguen der Höflinge tauchen die Hauptstadt in Ströme meuchlings vergossenen Blutes.

Inzwischen verfliegt bei Harsha der Glaube an das Gute, und damit sein guter Wille. Er ist mißtrauisch geworden; seine besten Freunde hat er ja so und so oft beim Verrat

ertappt, wie viele hat er töten müssen, um sich zu retten; seine Frauen haben ihn betrogen, wie viele hat er hinrichten lassen, weil er sie in fremden Betten fand. Doch er findet sich nicht heraus aus dieser Wirrnis, weiß nicht mehr, wer Feind, wer Freund, und vertraut keinem. Nur sein Schwert, der Terror, bleibt als sichere Stütze seiner Herrschaft. So treibt er den Glanz seiner Despotie noch höher, um sich selbst, den Haltlosen, an der eigenen Größe hochzupeitschen. So saugt er die Schmeicheleien seine Höflinge voll Gier in sich, steigert sich in frevelhaftem Übermute zum Gotte. Und seine Phantasie läßt ihn schließlich selber daran glauben. Seine Schranzen aber treiben das Spiel bewußt weiter. Sie bringen ihm Zaubermittel, ihm ewiges Leben zu gewährleisten. Sie bringen ihm Freudenmädchen, die sich ihm als Göttinnen ausgeben, die seine Liebesgunst suchen. Er verliebt sich in die Königin von Karnāta, und sie errichten ihrem Bilde einen Palast, und bedienen das Gemälde wie eine lebende Prinzessin. Nun verliert Harsha auch den letzten Halt unter den Füßen, den letzten Rest von Wirklichkeitssinn. Gott! Es gibt keine Schranken für ihn mehr, kein Gesetz. Er genießt in sündiger Lust die buhlende Gunst seiner eigenen Schwestern und Tanten. Er drückt das Volk, bis unter der Last der Steuern die Hungersnot zu wüten beginnt. Er braucht Geld, und läßt darum die Götterbilder im Allerheiligsten der Tempel durch schmutzige Strolche entweihen und dann die goldenen Schätze der Tempel in seine Kammern schleppen. Und noch nicht genug! Die Welt soll sein Reich sein, und er führt sein Heer vor die Festen der Darden und Khaśis.

Aber hier beginnt sein Größenwahnsinn sich zu brechen. Geschlagen, kommt er nur mit kleinen Resten seiner Armee zurück. Und nun beginnt es überall zu gären. Der Adel fürchtet um sein Leben, die Priester zürnen ob zertrümmerter Tempel und gemordeter Gläubigen, das Landvolk ist in Verzweiflung zum Äußersten gebracht. Überall droht das Unheil. In der Provinz Kramarājya erheben sich die Bauern, aber er schickt ein Heer gegen sie. Und vor dieser Übermacht fällt das Volk wie Ähren unter der Sense; der König, blut-

berauscht, läßt Preise auf die abgeschlagenen Köpfe der Bauern aussetzen, reitet durch Siegestore aus Menschenschädeln, durch Siegesalleen gepfählter Leiber. Allgemein ist das Entsetzen. Als das Gemetzel auf andere Provinzen ausgedehnt werden soll, steht das ganze Land auf; Edle, am Hofe ihres Lebens nicht mehr sicher, stellen sich an die Spitze der Revolutionäre, die Nachbarfürsten stärken die Aufständigen mit Geld, Waffen und Hilfstruppen.

Zwei Prinzen sind die Führer der Bewegung. Uccala, der bei der verlorenen Schlacht im Dardenlande durch seine Tapferkeit die Mißgunst der Höflinge erregt hatte, und sein Bruder Sussala, der allerdings nur wegen einer Ehebruchsaffäre hatte fliehen müssen. Sie greifen nun von verschiedenen Seiten Harsha an und schließen ihn trotz anfänglicher Mißerfolge in seiner Hauptstadt Śrīnagar ein. Inzwischen hat sein bester General eine entscheidende Schlacht verloren; gefangen, stirbt er unter der Rächerhand der Bauern eines elenden Todes, er, der sie einst zu Tausenden an Schwert und Pfahl geliefert. Und die übrigen Günstlinge versagen alle; unfähig und zu feige sind sie zu kämpfen. Sie fliehen, laufen über, oder halten sich neutral. Regiment um Regiment desertiert. Der Kronprinz Bhoja flieht, um noch ins Ausland zu gelangen. Noch hat er einen großen Angriff Sussala's auf das Schloß abgeschlagen. Aber er sieht wohl, daß das Spiel doch verloren ist. Und auf der Gegenfront kämpft Harsha hoch zu Roß, schweißbedeckt und abgerissen, inmitten einer kleinen Schar Getreuer auf der Brücke, die über den Fluß ins Schloß führt, gegen die Sturmkolonnen Uccala's. Er ist bitter enttäuscht; all seine Gottschaftsträume sind verweht, seit die Schar der Schmeichler von ihm gewichen. Nun übersieht er wieder den Wahnsinn seiner Taten, aber auch das unentrinnbare Verhängnis. Mit verzweifeltem Mute kämpft er, bis der Abend sinkt. Als plötzlich leuchtende Lohe den Himmel füllt. Hoch schlagen die Flammen aus dem Hofe seines Schlosses, Priestergesänge, Muscheltrompeten und Klagen ertönen dorther. Nun weiß er, daß alles zu Ende! Was dort in der Lohe brennt, sind seine Lieblingsfrauen, Prinzessinnen

aus dem Kaiserhause der Hindu-Śāhis, die sich auf die bereiten Scheiterhaufen geworfen, um der Schande zu entgehen, als die Truppen Sussala's den Palast stürmten. Eine kleine Eskorte Reiter um sich, schlägt sich Harsha durch die kampftobenden Straßen durch, hinaus ins Freie.

Hinter ihm stürmen die bewaffneten Bauern in den Palast, das Schwert in der Hand. Nichts lassen sie leben, alles metzeln sie nieder; sie schänden die Damen des Hofes, morden die Priester und Diener, reißen die Schätze auseinander. Barbarisch, verständnislos! Man erzählt, sie hätten die Perlen zu Mehl vermahlen, im Glauben, es sei Reis. Bald schlagen die Flammen aus den Dachfirsten, und als diese ihr Werk vollendet, teilen sich auf den rauchenden Trümmern Uccala und Sussala in das Reich und lassen sich inmitten ihrer Horden krönen.

Inzwischen flieht Harsha, todmüde und erschöpft, durch die Nacht. Einer nach dem andern sind seine letzten Begleiter verschwunden. Nur zwei Diener folgen ihm noch. Er kann nicht mehr. Als vor ihnen die Mauer eines Gartens auftaucht, klettern sie hinüber. Dort ist ein kleiner Tempel und daneben eine Hütte, die sie erbrechen. Sie ist verlassen; erst am andern Tage kommen deren Bewohner, ein Bettelmönch und eine Hure, die sie durch mehrere Tage verpflegen. Er leidet furchtbar unter der Not, dem schlechten Leben und der ganzen Hoffnungslosigkeit seiner Situation. Noch wartet er auf Nachricht von seinem Sohn; endlich kommt sie: Erschlagen! Nun verliert der gestürzte König allen Mut. Er kann sich nicht mehr entschließen, weiter zu fliehen. Wird inzwischen von der Dirne verraten. Am Morgen starrt der Garten von Schwertern und Lanzen. Schnell verrammeln sie die Tür; sie haben keine Waffen mehr außer ein paar kleinen Messern. Da schickt er seine treuen Diener fort und kämpft allein weiter. Keiner kommt über die Schwelle der zerspaltenen Tür, es sei denn tot. Aber nun reißen die Soldaten das Dach ein; über die Mauer springen Bewaffnete; er kämpft immer verzweifelter, bis ihn ein Schwert durch den Rücken trifft. Seinen Kopf trägt man auf einem Spieß nach Śrīnagar zurück.

Ein Fürstenschicksal, einzig an Dramatik und Tragik in den Annalen indischer Geschichte! Aber sonst nur allzumenschlich, allzufürstlich! Das Los eines begabten, hochtalentierten Menschen, nur nicht zum Herrschen geboren. An anderer Stelle stände er nun als berühmter Dichter, so aber, in den Händen ehrgeiziger Politiker verdorben, steht er im Gedächtnis der Menschheit als blutiger Tyrann. Hat er nicht genug der Leidensgefährten? Sind es andere Züge, wenn auch durch Zeit und Umstände variiert, die Hamlet, späterhin Nero und endlich Macbeth zeigen? Der Fluch der Macht für die zu Schwachen. —

Ein Hymnus auf Zervān im Bundahišn.

Von **H. S. Nyberg.**

Die wenigen uns zugänglichen Nachrichten über den Zervanismus verdanken wir bekanntlich hauptsächlich nicht-iranischen Quellen; es sind die Griechen, Armenier, Syrer, Araber, bei denen wir jetzt über diese Richtung Belehrung suchen müssen. Offenbar hat mit der sasanidischen Restauration seitens der zur Macht gelangten mazdayasnischen Orthodoxie eine Reaktion gegen den Zervanismus eingesetzt und ihn vom Vordergrunde des religiösen Lebens verdrängt, so daß er sich schließlich nur als sektiererische Anschauung behaupten konnte. Ganz ist es freilich der mazdayasnischen Priesterschaft nicht gelungen, den alten Glauben zu überwinden, dazu war er zu fest eingewurzelt. Es ist bezeichnend, daß selbst unter den spärlichen Resten des mazdayasnischen Schrifttums, die auf uns gekommen sind, sich eine Schrift befindet, die sicher zervanistischen Kreisen entstammt, nämlich *Mēnōkē χrat* ‚die transzendente Vernunft'[1]), wo nicht selten eine ziemlich rein zervanistische Grundanschauung zutage tritt. Weniger bekannt dürfte sein, daß sogar eine so orthodoxe Schrift wie der Bundahišn starke Spuren des Zervanismus aufzuzeigen hat. In der indischen Rezension dieses Buches, die bis in die allerletzte Zeit in Europa fast ausschließlich studiert worden ist, wird man allerdings vergebens danach suchen, aber die iranische Rezension, die jetzt durch die von Anklesaria (Bombay 1908) photozinkographisch hergestellte Ausgabe der Handschrift TD allgemein zugänglich ist, gewährt in dieser wie in

---

1) So ist zu lesen und zu übersetzen, wie ich in meinem demnächst erscheinenden Pehlevi-Glossar näher darlegen werde.

so manchen anderen Hinsichten eine weit reichere Ausbeute. Als ich das 1. Kap. des Bundahišn für mein soeben erschienenes Hilfsbuch des Pehlevi[1]) vorbereitete, stieß ich ganz unvermutet auf einen Abschnitt, der sich dem Inhalte nach als zervanistisch erwies und in dem sich ein ganzes Stück — nach Abstreifung einiger überflüssiger Zutaten — mühelos in metrischer Form herstellen ließ. Dieses Gedicht, das ich so unerwartet herausschälen konnte, ist nicht nur ein wichtiges ideengeschichtliches Dokument, sondern besitzt auch als Probe der leider so spärlich erhaltenen mitteliranischen Dichtung für uns ein einzigartiges Interesse. Wegen seiner hervorragenden Bedeutung schien es mir angebracht, es aus dem Rahmen einer geplanten Umschrift und Übersetzung des 1. Kap. des Bundahišn herauszunehmen, um es schon jetzt vorzulegen und zu besprechen.

Ehe ich darauf eingehe, möchte ich mit einigen Worten bei dem einleitenden Stücke des Bundahišn verweilen, um zu zeigen, wie sich die mazdayasnische Theologie, wenn sie bewußt arbeitet, mit dem Begriffe der unendlichen Zeit, des *Zrvān akarana*, abfindet. In der indischen Rezension ist dieser Text, der bekanntlich mehrere Deutungsversuche erfahren hat, rettungslos verderbt, die iranische Rezension hilft uns aber, einen klaren, lückenlosen Text wieder herzustellen. Er lautet in revidierter Gestalt (s. *Hilfsbuch des Pehlevi* I, S. 62, 8 ff.) folgendermaßen:

čiyōn paitāk kū Ōhrmazd bālistīk pat harvisp-ākāsīh u vēhīh zamān i akanārak andar rōšnīh hamē būt. hān rōšnīh gās u gyāk i Ōhrmazd; hast kē asar rōšnīh gōβēt. hān harvisp-ākāsīh u vēhīh yāmak i Ōhrmazd; hast kē dēn gōβēt. [*dēn ham har 2; vičārišn ēvak.*] *hān i yāmakē zamān akanārak, čiyōn Ōhrmazd vēhīh u dēn zamān i Ōhrmazd būt u hast u hamē bavēt.*

Ahriman andar tārīkīh pat pas-dānišnīh u zatār-kāmakīh

1) Hilfsbuch des Pehlevi I: Texte und Index der Pehleviwörter. Mit einer Einleitung über die Schrift, mit variae lectiones und Nachträgen. Von H. S. Nyberg. Uppsala 1928 (in Kommission bei O. Harrassowitz).

zufrəpāδak būt; api-š zatār-kāmakīh yām u hān tārīkīh gyāk; hast kē asar tārīkīh gōβēt.

api-šān miyān tuhīkīh bavēt; hast kē vāi gōβēnd; kē-š nūn gumēčišn patiš.

Für alles Textkritische verweise ich auf die *variae lectiones* (Einl. S. 71); ich übersetzte wie folgt:

„Es steht in der Offenbarung fest, daß Ōhrmazd immerwährend, die unbegrenzte Zeit hindurch, in der Höhe mit Allwissenheit und Güte ausgerüstet, von Licht umgeben weilte. Jenes Licht ist der Platz und Ort Ōhrmazds; einige nennen es das anfanglose Licht. Jene Allwissenheit und Güte ist das Kleid (oder: das Gefäß) Ōhrmazds; einige nennen es *dēn* (Religion). [Randglosse: beide (d. h. sowohl das Licht als auch das Kleid) sind *dēn*; die Erklärung (Definition) ist eine und dieselbe.] Die Zeit des Kleides ist unbegrenzt; denn Ōhrmazds Güte und *dēn* (Religion) waren, sind und werden immer sein, solang Ōhrmazd existiert.

Ahriman weilte in der Tiefe, von Finsternis umgeben und mit Afterwissen und Mordgier ausgerüstet; die Mordgier ist sein Kleid und jene Finsternis sein Ort; einige nennen sie die anfanglose Finsternis.

Zwischen ihnen ist (oder vielleicht besser: war) ein leerer Raum; einige nennen ihn den Luftkreis; wo sich jetzt die Mischung befindet."

Ich bespreche hier nicht alle Einzelheiten des Textes, sondern begnüge mich damit, die entscheidenden Punkte hervorzuheben. Viel hängt erstens von der richtigen Bestimmung des Wortes *yāmak* ab, das bisher zu den schlimmsten *cruces* der Interpretation gehört hat. Der Kontext, der sich jetzt gewinnen läßt, verlangt an seinem Platz unbedingt ein Substantiv; damit werden alle Versuche, darin das Adv. *hamē* ‚immerwährend' oder ein Adj. *hāmak* oder **a-hamkai* (West) wiederzufinden, hinfällig. Als Lesung käme wohl in erster Linie **hāmak* in Betracht, das man nach dem zweifellos dem Iranischen entlehnten armen. *ham* ‚Maß; Art und Weise; Zügel' (altir. **hāman-* vgl. skr. *sāman-* mit spezialisierter Bedeutung) als ‚Maß' o. ä. deuten könnte; doch ist in diesem

Zusammenhange damit wenig anzufangen. Ich ziehe es vor, darin ein sozusagen massiveres Wort zu suchen, und lese *yāmak* ‚Kleid‘, aber auch ‚Gefäß, Behälter‘ (vgl. np. *jām, jāmah* ‚Becher‘). Die Schreibung ist zwar etwas auffällig, insofern als *y-* mit *yy-* geschrieben wird und dieses *yy-* dieselbe Form wie ein Aleph erhalten hat, was im Inlaut gewöhnlich, im Anlaut dagegen selten ist; sie ist aber andererseits ganz erklärlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie zweideutig die gewöhnliche Schreibung *y'mk* ist (sie kann auch *dāmak, gāmak* bedeuten) und wie sehr es gerade hier, wo es sich um die Grundbegriffe der Glaubenslehre handelt, dem Schreiber gelegen sein mußte, jeder Möglichkeit eines Mißverständnisses vorzubeugen. Die Vorstellung vom Kleid der Gottheit ist uralt und zieht sich durch die ganze Religionsgeschichte hindurch; hier mag nur auf eine sehr bekannte Stelle des Alten Testaments hingewiesen werden, Ps. 104, 1–2:

יהוה אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת עטה אור כשלמה

Dieses Thema wird dann in der kirchlichen Dichtung bis zum heutigen Tag immer wieder variiert; auch die profane Dichtung kennt das Bild:

So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Aber auch die Übersetzung „Gefäß, Behälter“ hat ihren guten Sinn: ich brauche nur daran zu erinnern, daß der *Frahang i Pahlavīk* ed. Junker V, 2 als Ideogramm des iranischen *yām* das aramäische *mānā* bietet, um sofort klar zu machen, um welche religionsgeschichtliche Zusammenhänge es sich hier handeln kann: der Vergleich mit dem mandäischen *mānā* drängt sich unwillkürlich auf, vgl. über die Geschichte dieses Begriffes Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe*, Sitzungsber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jahrg. 1919, Nr. 12, S. 86 ff.

Zweitens ist es für die richtige Auffassung des Abschnittes grundlegend, die Rolle der Verbindung *zamān i akanārak* im Kontext genau zu bestimmen. Ein Blick auf die grammatische Struktur des Satzes genügt, um festzustellen, daß es nur adverbial gefaßt werden kann: „die unbegrenzte Zeit hin-

durch", wie übrigens *zamān* ohne Präposition in den Texten sehr häufig adverbial in der Bedeutung „zur Zeit des ...", „während der Zeit des ..." steht, wofür mein Glossar weitere Belege bringen wird. So kommt z. B. in unserem Textabschnitt *zamān i Ōhrmazd* in der Bedeutung „während der Zeit Ōhrmazd, so lange Ōhrmazd existiert" vor[1]).

Damit ist auch gleich gesagt, wie sich die mazdayasnischen Orthodoxen den Hauptbegriff der Zervaniten, ihren *zamān i akanārak*, zurechtgelegt haben: statt Ōhrmazd übergeordnet zu sein, ist er ihm jetzt untergeordnet, statt der Hauptgott zu sein, ist er zu einem Attribute des Hauptgottes herabgesunken. Man sieht deutlich, daß die ganze Lehre nicht ohne Hinblick auf die Gegner, die Zervaniten, ausgeformt worden ist, und man muß zugestehen, daß die Umgestaltung ihrer Hauptthese radikal und zielbewußt vollzogen ist.

Dieser streng rechtgläubige Standpunkt wird indessen nicht das ganze 1. Kapitel hindurch aufrecht gehalten. In der iranischen Rezension ist nach der Schilderung des Kampfes Ōhrmazds mit Ahriman ein langes Stück eingeschaltet, das in der indischen Rezension fehlt, und das einen ausführlichen Schöpfungsbericht bringt. Ich führe zuerst daraus die einleitenden Worte an (*Hilfsbuch* 69, 6 ff.), da sie für das Verständnis des Folgenden wichtig sind:

Ōhrmazd pēš hač dām-dahišnīh nē[1]) *būt χᵘatāi u pas hač dām-dahišnīh χᵘatāi, sūt-χᵘāstār u frazānak u yut-bēš, āškārak u hamē-rāδēnītār u afzōnīk u harvisp-nikīrītār būt.*

[1]) Hdschr. *rāδ*; sinnlos. Der Fehler ist häufig.

„Vor der Schöpfung war Ōhrmazd nicht Herrscher, nach der Schöpfung aber wurde er Herrscher, Beförderer[1]), weise, leidlos, offenbar, Allfürsorger, Spender, Allseher."

[1]) *sūt-χᵘāstār* ist die gewöhnliche Wiedergabe des av. *savišta-*.

---

1) In der Verbindung *hān i yāmakē zamān akanārak* (*Hilfsbuch* 62, 15 f.) steht in den Hdschr. auch *i* vor *akanārak*. Die Iżāfet ist hier aber nur ein Fehler gedankenloser Abschreiber und ist zu streichen; die Analyse des Satzes zeigt sofort, daß *akanārak* nur das Prädikat des Nominalsatzes sein kann: es wird, um jedem Irrtum vorzubeugen, ausdrücklich festgestellt, daß das Attribut „Kleid", zu dem ja die mazdayasnische Religion in engster Beziehung steht, mit Ōhrmazd gleichewig ist.

Wenn wir dieses Stück mit dem vorher besprochenen vergleichen, bemerken wir sofort, daß wir einer grundverschieden orientierter Anschauung gegenüberstehen: nach dem ersten war Ōhrmazd von aller Ewigkeit her mit Allwissenheit und Güte bekleidet, hier erhält er erst durch die Schöpfung die Attribute der Herrschaft und der Weisheit. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß diese Lehre ganz dem Geiste des Zervanismus entspricht, während jene erste Ōhrmazd als den höchsten Gott voraussetzt. Wir dürfen also annehmen, daß der S. 69, 4 beginnende Abschnitt einer auf zervanistischer Grundlage aufgebauten Kosmogonie entnommen ist, und die Fortsetzung der Darstellung bestätigt vollauf diese Annahme. Nur nebenbei mache ich auf die eminente Bedeutung dieses Stückes für die spätere Ideengeschichte aufmerksam. Ganz unerwartet werden wir hier vor ein Problem gestellt, das Jahrhunderte lang die ältere islamische Gemeinde gequält hat: war Allah von aller Ewigkeit her mit den Eigenschaften, die ihm im Koran beigelegt werden, ausgerüstet, oder wurden sie ihm erst durch die Schöpfung zuteil, nachdem die göttliche Wirksamkeit die logisch notwendigen Objekte erhalten hatte? Wir können jetzt mit Händen greifen, woher die ganze Fragestellung, mit der die ältesten šī'itischen und mu'tazilitischen Theologen rangen, ihren Ursprung hat. Ich gehe hier darauf nicht weiter ein, da ich gegenwärtig mit einer größeren Monographie über dieses Thema beschäftigt bin, sondern nehme den im *Hilfsbuch* S. 68, 4 begonnenen kosmogonischen Abschnitt wieder auf. Einige dem besprochenen Stücke folgende Spekulationen mögen vorläufig beiseite bleiben; dann lesen wir S. 71, 4 ff.:

χᵘatāi-frazānakīh, pahromīh, asačišnīh i Ōhrmazd u akārīh i χᵘat-dōšakīh u apahromīh i Ahriman[1]) *ō paitākīh mat kā-š dām dāt. čē zamān-ič i* (oder *zamān čē*) *dērang-χᵘatāi nazdist dām i-š frāč tāšīt. čē akanārak būt;* **pas*[2]) *hač gumēčišnīh i hamahīh i Ōhrmazd kanārakōmand tāšīt hač hān akanārak. kū hač bun-dahišnīh, kā dām dāt, u tāk ō frašām, kū gannākmēnūk akār bavēt, patmānak i 12 000 sāl kū kanārakōmand. pas ō akanārakōmandīh gumēčīt vartēt, kū dām-ič i* (oder *dām*

čē) Ōhrmazd ⁺*apāč*[3])-*gāh apāk Ōhrmazd hamahīk bavēnd. čiyōn* **guftēt pat dēn kū:*

[S. 72] *zamān* ⁺*ōžōmandtar*[4]) *hač har* *2[5]) *dāmān*[6])
zamān handāčak ō ⁺*kārē*[7]) *dātastān*[8]).

zamān ⟨*hač*⟩ χ^u*ayāpakān ayāpaktar*
zamān hač pursišnīkān pursišnīktar[9]).

zamān i mān apakanīhēt
brīn pat zamān pistak frāč škīhēt.

giyān hač avē nē buχtēt[10]),
nē kā ⁺*avi*[11]) *urδē vāzēt,*
nē ⟨*kā*⟩ *ō*[12]) ⁺*nisyē*[13]) *afravēt*[14]),
nē kā ⁺*aδar*[15]) *a*χ^u[16]) *frōt vartēt.*

Abweichungen von Anklesarias Ausgabe:

[1]) *Ahriman* nach *pahromīh* verstellt; vor *ō paitākīh* steht die Glosse *pas-bavišnīh i gannāk-mēnūk.* — [2]) A *p'd* (o. ä.). — [3]) A *'pyč.* — [4]) A *ōkmandtar.* — [5]) A *2-ān.* — [6]) A + *dām ī Ōhrmazd hān-ič i gannāk-mēnūk*; Glosse. — [7]) A *kār.* — [8]) A + *zamān pursišnīktar*, indem der Schreiber die folgende Strophe unrichtig mit der zweiten Zeile begann, sich dann aber selbst korrigierte. — [9]) A + *kū vičir pat zamān *šāyēt* [geschr. *šyt*] *kartan*; Glosse. — [10]) A + *hač hangām jān i martōmān*; Glosse. — [11]) A *'l* = *ō.* — [12]) A + *nikūnē-č* [*nkwnyh-č*]; Glosse zum folg. W. — [13]) A etwa *g'hy.* — [14]) A + *andar nišīnēt*; Glosse. — [15]) A *hačaδar.* — [16]) A + *i āpān i sart*, späterer Zusatz.

Übersetzung.

„Die Herrscherweisheit, die Bekanntheit, das Primat und die Unvergänglichkeit des Ōhrmazd, die Unfähigkeit des an sich Bösen und das Nicht-primat des Ahriman[1]) traten zum Vorschein, als er (Ōhrmazd) die Schöpfung schuf. Denn die langherrschende Zeit war das erste Geschöpf, das er hervorbrachte. Denn (zuerst) war sie (die Zeit) unbegrenzt, nach der Mischung aber, von der die in sich geschlossene Welt Ōhrmazds betroffen wurde, wurde sie begrenzt geschaffen von jener unendlichen Zeit aus. Denn von der Grundlegung, als die Schöpfung geschaffen wurde, bis zur Endzeit, wenn der böse Geist außer Funktion gesetzt werden wird, ist eine Zeitspanne von 12000 Jahren, während welcher sie begrenzt ist;

dann wird sie mit der unendlichen Zeit vermengt werden, wenn die Geschöpfe Ōhrmazds wieder mit Ōhrmazd vereinigt werden. Wie es in der Religion heißt:

Die Zeit ist mächtiger als die zwei Schöpfungen[2]);
die Zeit ist das Maß für die Gültigkeit des Werkes.

Die Zeit ist reicher begütert als die Begüterten;
die Zeit weiß besser Bescheid als die Wohlunterrichteten[3]).

Unsere Zeit schwindet dahin;
wenn die Zeit dafür festgestellt ist, wird auch der prächtig Gezierte auf einmal niedergebrochen.

Die Seele kann sich vor ihr nicht retten[4]),
flöge sie auch nach oben,
führe[5]) sie auch nach unten,
ginge sie unter die Welt[6]) hinunter.

[1]) Glosse: das Nach-sein des bösen Geistes. — [2]) Glosse: die des Ōhrmazd und die des bösen Geistes. — [3]) Glosse: denn richterliche Entscheidung kann durch die Zeit herbeigeführt werden. — [4]) Glosse: die Seele der Menschen vor der Zeit. — [5]) Glosse: setzte sie sich. — [6]) Zusatz: wo kalte Wässer sind (vgl. *Hilfsbuch* S. 83, 8–10).

Sprachliche Bemerkungen.

a-sačišnīh „Unvergänglichkeit", zu *sačēt* „vergeht", altir. ²*sak-*, altp. *θak-* *AirWb.* 1553; von *sačēt* „es geziemt" genau zu unterscheiden.

hamahīh gehört zum Adj. *hamahīk*, das S. 71 ult. nach dem Kontext „vereinigt" bedeuten muß; da die Nomina auf *-īh* sehr oft kollektive Bedeutung haben, ergibt sich für *hamahīh* die Bedeutung „was vereinigt, beisammen ist". Meine Lesung ist ganz hypothetisch, hat aber eine gute etymologische Stütze: ich leite die Wortgruppe von *ham-ah-* ab, zu *ah-* „werfen", womit übrigens im SW.-Dialekt der St. *as-* > **aθ-* > *ah-* „gelangen" verschmolzen ist; vgl. z. B. skr. *samāsa-* „Zusammenfassung, Vereinigung".

gumēčīt muß Partizipium sein, ist also Neubildung statt urspr. *gumēχt*.

**apāč-gāh*: die Schriftzeichen in A würden am ehesten die Lesung **apēčīhā* ergeben, was zu *apēčak* gehören würde.

Indessen sollte man in solchem Falle eine Form **apēčakīhā* erwarten, und ich ziehe es darum vor, die geringfügige Änderung von *apēč-* in *apāč* vorzunehmen, was dem Kontext besser entspricht. Das Wortende ist dann nicht als die Adverbendung, sondern als das Wort *gāh* zu lesen; dieses *gāh*, das wohl ursprünglich „Mal" bedeutet, wird im Tphl. als Adverb „dann" (*ghy*) gebraucht, ist in dieser Bedeutung auch im Pazend (*gehē*) belegt und läßt sich in einer Reihe von Stellen im Buchpehlevi nachweisen, worüber ausführlicher in meinem Glossar.

**guftēt*: das Ideogramm *ymllwn-yt* lese ich so, wenn der Zusammenhang ein Präs. Pass. erfordert, indem ich eine mit der Form *buχtēt* analoge Bildung annehme; s. unten.

Das Gedicht besteht aus vier Strophen, von denen die drei ersten zweizeilig sind, die letzte dagegen vierzeilig. In den zwei ersten Strophen hat jede Zeile elf Silben, in der dritten neun, in der vierten acht; metrisches Prinzip scheint also die Zahl der Silben zu sein, während ihre Quantität mehr zurücktritt, wenn sie auch vielleicht nicht ganz ohne Bedeutung ist. Jede Strophe ist gereimt; in dieser Hinsicht gehört unser Gedicht entschieden mit der neupersischen Dichtung zusammen. Die Ähnlichkeit mit den neupersischen Hazaǧ-Versen sowie auch mit den Vierzeilen des Bābā Ṭāhir ist offenbar, wie mir auch mein Freund H. H. Schaeder bestätigte.

Str. 1 Z. 2: in der handschriftlichen Überlieferung fehlt eine Silbe; ich suppliere sie nach *kār* und zwar in der Form der Casus-obliquus-Endung -*ē*, weil ich *kār* als vorangestellten Genitiv fasse. Natürlich könnte man auch an die Iẓāfet denken „das Werk des *dātastān*", doch scheint mir dies im vorliegenden Zusammenhange, wo es sich um große kosmologische Prinzipfragen handelt, wenig passend, weil zu eng und zu speziell. In Verbindung mit *handāčak* „Maß" hat doch wohl *dātastān* seine allgemeine Bedeutung „Norm", die mehrmals zu belegen ist, u. a. in *ham-dātastān* „zu derselben Norm oder Kategorie gehörig" (daneben auch „einverstanden"); *kār* hat wie gewöhnlich die Bedeutung „religiöse Obliegenheit, Pflicht; Werk, das im religiösen Gesetze als obligatorisch vorgeschrieben ist". Die Zeile besagt also, daß die Zeit, d. h.

der die zwei Schöpfungen beherrschende Zeitgott, der Religion und dem religiösen Leben Normen setzt und somit das Prinzip der wahren Religion ist.

Str. 2 Z. 1: *hač* muß eingesetzt werden; da die Zeile elf Silben haben muß, so ergibt sich für *hwy'pk* die Aussprache *χ^u^ayāpak* statt *hu-ayāpak*.

Z. 2: *pursišnīk* „wer zu befragen ist, wer Auskunft weiß", natürlich in Sachen der Religion; die Glosse bezieht die Zeile speziell auf die Rechtsprechung: *vēl* = *vičir*, vgl. das arm. LW. *data-včir* < **dāta-vičira-* „richterliche Entscheidung", auch *datakšir linel* „gerecht urteilen" < **datagšir* < *dāta-gučir* < **dāta-vičira-* „gerecht urteilend".

Str. 3 Z. 1: das Metrum verlangt die Aussprache *apakanīhēt*, wie denn auch das Pazend des öfteren die Lesung *avagandan* = *afgandan* bietet. Es liegt die alte Präposition *apa-* vor; wie die armenischen Lehnwörter zeigen, hat die Synkope des zweiten Vokals in Zusammensetzungen mit dieser Präp. erst relativ spät stattgefunden, vgl. z. B. *apa-dēm* „häßlich" < **apa-δaiman-*, *apa-kan-em* „zerstöre", *apa-rasan* „ungezügelt" usw. Das *kan-*, das in *apa-kan-dan*, np. *afgandan* „werfen" vorliegt, kann unmöglich irgend etwas mit *kan-*, skr. *khan-* „graben" zu tun haben; dagegen gehört hierher das dem Iranischen entlehnte armen. *vkand-em* „schlage in die Flucht" < **vi-kand-*. Wir haben vermutlich einen iranischen Stamm **kand-* „werfen" anzusetzen, woraus im SW. vor Vokal **kann-* (mit *-nd-* > *-nn-*, was im SW.-Dialekt die Regel zu sein scheint) und dann ein neuer Stamm *kan-* entstand; vielleicht gehört hierher skr. *skand-* „schnellen".

Z. 2: *pistak* kenne ich vorläufig nur aus dieser Stelle; es gehört wohl sicher zu *pais-* „schmücken" und ist die SW.-Form des Part. *pišta-* mit *-št-* > *-st-*, also „geziert, geschmückt". *škīhēt* ist die alte echte Passivform von *skad-* „zerbrechen" (av. *sčandaya-*, *sčəndaya-*, *sčindaya-*, np. *šikastan*), Pass. eig. **skaδyati*, woraus mitteliranisch *škēhēt*; wenn auf den Reim, der die Aussprache *škīhēt* zu verlangen scheint, irgend etwas zu geben ist, so ist *škēhēt* nach den gewöhnlichen Passivformen auf *-īhēt*, bzw. unter Einwirkung des bedeutungsverwandten

apa-sīhēt > **apa-siδyati* zu *škīhēt* umgestaltet worden. Es fragt sich nur, was Subjekt des Satzes ist. Die Antwort hängt davon ab, wie man die einleitenden Worte *brīn pat zamān* auffaßt. *brīn* ist unzweifelhaft ein *-na*-Partizip zu *brāy-* „abschneiden" (mittelir. *brītan*, np. *burrīdan*), **brīna-* also „abgeschnitten, festgesetzt, bestimmt". Als Subst. bedeutet es „das Festgesetzte, Fatum"; es kommt aber noch in adjektivischer Verwendung vor, wofür es sichere Belege gibt, z. B. *Pahlavi Texts* ed. by Jamasp-Asana, Bombay 1897—1913, S. 90, Frage 129: *čē rāsttar?* „was ist am wahrhaftigsten?" Antwort: *zamān i brīn* „die bestimmte, festgesetzte Zeit", d. h. eben das Fatum. Von dieser Stelle ausgehend fasse ich auch hier *brīn* als Adj. zu *zamān*; zusammen mit *pat* bilden sie eine Konstruktion wie etwa die avestischen absoluten Satzverkürzungen mit *paiti*, s. *AirWb.* 826. Ich übersetze also „nachdem die Zeit (dafür) festgesetzt worden ist" und fasse *pistak* als Subjekt.

In der 4. Strophe ist die Textüberlieferung ziemlich verworren und der Text mit Glossen überfüllt. Den sicheren Ausgangspunkt für die Rekonstruktion liefert uns eine Parallelstelle in Aogemadaēčā, die ich zuerst bespreche; es handelt sich um die Paragraphen 57—66 (hrsg. von W. Geiger, Erlangen 1878, S. 26 ff.), die ich hier abdrucke, indem ich den Avestatext vom Pazend trenne und die jetzt übliche Transkription durchführe:

57. *āaṯ mraoṯ ahurō mazdå: frākərəstō astōvīδōtuš zirijå apairi.ayō*
58. *yahmaṯ hača naēčiš bunjayāt aošawuhatąm mašyānąm*
59. *nōiṯ aēθrapatayō, nōiṯ daińhupatayō, nōiṯ sāsəvištå, nōit asəvištå*
60. *nōiṯ usyąš tačō, nōiṯ nisyąš*
66. *naēδa frakanəm aińhå zəmō yaṯ paθanayå skarənayå dūraē-pārayå.*

Übersetzung.

57. Ahuramazda sprach: geschaffen wurde Astōvīδōtuš, der Töter der . . . . ., der Unentrinnbare,
58. vor dem keiner der sterblichen Menschen sich retten kann

59. weder Priester noch Herrscher, weder die am meisten vermögen, noch die am wenigsten
60. mag er nach der Höhe, mag er nach der Tiefe sich flüchten
66. mag er diese Erde durchkreuzen, die breite, die runde, die weite.

Pazend.

(57) *guft-aš Hōrmezd ku frāž χranīδ ēsteδ Astivihāδ ō āgārī i hōšmandān* [*ku hōšmandān δi bē vīnend, ēdūn bē tarsend ku gēϑīhā avā druž kōχšīdan nē tuān*] *u bē-ravešn* [*ēdūn čūn ō pēš gōēδ*] (58) *ke nē ež δi kas bōžeδ ež hōšmandān mardumān, būδ nē bōχt āndā nūn nē-iča bōžeδ ež nūn frāž* (59) *nē ērvaδ* [*mōvadān-mōvaδ*] *u nē dehvaδ* [*šāhān-šāh*] *u nē ke pa sūδ sūδ-χ^uāstār u nē ke nē χ^uāstār* (60) *nē ke pa valī val vazeδ* [*ka pa ϑiϑī asmān andar šahōδ, čūn Kahōš, ke čūn-end aož χ^uareh-kārī dāšt-aš, ež Astivihāδ bōχtan nē tuāneδ*] (61) *nē ke pa nagānī frōδ vazeδ* [*ku azēr zamī nihān bahōδ, čūn Afrāsiā turk azēr zamī āhin-sāχt mān karδ, hazār-vīr-bālā i pa saδ stūn*; (62) *andar ān mān star u māh u χ^uaršēδ-kardārī rāinīδ ke rōšnī kunend*; (63) *andar ān mān pa kām āvāyast χ^uaš* <*kard*> (64) *zindagān nīktem zīst*; (65) *ke čūn-end aož jādūsārī dāšt, ež Astivihāδ bōχtan nē tuān būδ*] (66) *nē ke pa frāž-χanešnī i* [*frāž χaneδ*] *ān zamī pahanā i girδ i dūr-gudarg* [*čūn Dahāk* (67) *ke ež hōšastar avar dušastar raft u aχōšī χ^uāst v-aš nē vandeδ*; (68) *ke čūn-end aož tuān-kardārī dāšt, ež Astivihāδ bōχtan nē tuān būδ*].

Übersetzung.

Hōrmezd sagte: Astivihāδ ist geschaffen worden, um die Sterblichen zu entkräftigen [denn wenn die Sterblichen ihn sehen, erschrecken sie so heftig, daß sie außerstande werden, in dieser Welt mit den Lügendämonen zu kämpfen] und um des Hinscheidens willen [wie früher gesagt wurde]; vor welchem sich keiner der sterblichen Menschen retten kann, sich bisher nicht hat retten können und in der Zukunft nicht retten wird, weder Priester [der Mōbedān-Mōbed] noch Herrscher [der Großkönig], noch wer durch Nutzen Nutzen sucht, noch wer ihn nicht sucht, weder wer nach der Höhe hinauffährt [d. h.

sich nach dem leeren Raum des Himmels begibt wie Kayōs, der sich vor Astivihāδ nicht retten konnte, wie groß auch die von seiner Königsglorie bewirkte Kraft war, die er besaß] noch wer nach unten fährt [d. h. sich unter der Erde verbirgt, wie der Turanier Afrāsiāb, der sich unter der Erde ein eisernes Haus in der Höhe von tausend Mann auf hundert Säulen baute; in diesem Hause machte er Sterne und Mond und Sonne, um Licht zu schaffen; in diesem Hause wäre es ihm möglich gewesen, nach Belieben sich gute Tage zu machen und das schönste Leben zu führen; wie groß auch die Zauberkraft war, die er besaß, konnte er sich vor Astivihāδ nicht retten], noch wer beim Durchkreuzen der Erde ist [sie durchkreuzt], der breiten, der runden, der weiten [wie Dahāk, der vom Osten nach Westen ging, um Unsterblichkeit zu suchen, sie aber nicht gewann, der sich vor Astivihāδ nicht retten konnte, wie groß auch die mächtig wirkende Kraft war, die er besaß].

Auf eine ausführliche Analyse dieses Textes, der im ganzen klar ist, aber hier und dort dunkle Punkte bietet, kann ich selbstverständlich hier nicht eingehen, möchte aber Folgendes hervorheben. *zirijå* 57 ist unklar; das letzte Glied ist zweifellos *gan-* „schlagend", das Vorderglied ist wahrscheinlich ungenau überliefert, kann aber wenigstens als **zirya-* aufgefaßt werden, zu *zar-* „gebrechlich sein, altern", woran jedenfalls der Pazendist mit seinem *hōšōmand* gedacht zu haben scheint. NERIOSENG übersetzt *zirijå* mit *jīvamatām vighaṭanākaraḥ*. Ganz besonders wichtig sind für uns die Zeilen *nōiṯ usyąš tačō, nōiṯ nisyąš, naēδa frakanəm aŋhå zəmō yaṯ paϑanayå skarənayå dūraē-pārayå*, die wir etwas näher betrachten müssen. Es handelt sich hier um eine unter allen Völkern zu allen Zeiten verbreitete formelhafte Zerlegung des Universums in drei Teile, Himmel, Erde, Unterwelt; ich zitiere nur eine sehr berühmte alttestamentliche Stelle, Ps. 139, 7ff.:

(7) אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח
(8) אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך
(9) אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים
(10) גם שם ידך +תקחני ותאחזני ימינך

Hier ist die Reihenfolge Himmel-Unterwelt-Erde, und diese haben wir laut dem Pazend auch in dem vorliegenden Avestatext vorauszusetzen: zuerst wird der Himmel erwähnt (*usyąš*) und die Vergeblichkeit der Flucht nach dem Himmel mit dem Beispiel des Kayōs exemplifiziert, dann die Unterwelt, die mit *nisyąš* gemeint sein muß, da hier als Beispiel das unterirdische hundertsäulige Haus des Afrāsiāb dient; dann muß sich *naēδa frakanəm* usw. auf die Erde beziehen, wie auch aus dem gewählten Beispiele (Dahāks Fahrten von Osten nach Westen, um Unsterblichkeit zu suchen) hervorgeht. Daraus folgt aber, daß das Wort *frakana-* „das Durchkreuzen" (die Form ist "Absolutivum") bedeuten muß, wie man es sich auch erklären mag[1]) (an eine Bed. „Aufgraben, Aufdämmen", wie Bartholomae, *AirWb.* 976 will, ist nicht zu denken), und dazu stimmt auch, daß die Erde die Epitheta „breit, rund, weit" erhält, was ganz erklärlich ist, wenn es sich um ein Durchfahren handelt, sonst aber wenig begreiflich wäre. Sollte dagegen *fra-kana-* von *kan-* „graben" abzuleiten sein (wie der Pazendist mit seinem *frāž-χanešnī* und Neriosengh mit seinem *khanitā-*, Nom. zu *khanitar-*, wollen), dann hätten wir wohl *frakana-* mit „Durchgraben" wiederzugeben und es auf die Niederfahrt in die Unterwelt zu beziehen; in diesem Falle sind wohl aber die Worte *paϑanayå skarənayå dūraēpārayå* späterer Zusatz, und die Beispiele der Pazendversion sind unrichtig gewählt. Ganz ausgeschlossen ist dies nicht; der Avestatext würde dann ganz einfach gelautet haben:

nōiṯ usyąš tačō, nōiṯ nisyąš, naēδa frakanəm aṅhå zəmō

„mag er in die Höhe, mag er in die Tiefe flüchten, mag er diese Erde durchbrechen". *nisyąš* kann sich dann nur auf das Niederfahren vom Himmel zu dieser Erde beziehen, und wir haben die streng logische Gliederung Himmel-Erde-Unterwelt. Jedenfalls ist die 4. Strophe des Zervānhymnus, mit dem wir uns jetzt wieder beschäftigen werden, so aufgebaut.

Z. 1 ist ganz klar; da acht Silben gezählt werden müssen, ist *giyān* zweisilbig zu lesen, ebenso auch das Pron. der

1) Es gehört vielleicht zu dem oben besprochenen St. *kan(d)-* in *apa-kandan*.

3. Person *avē*. *buχtēt* ist eine beachtenswerte, bisher nicht behandelte Passivform des Präs., die aus dem Part. Prät. *buχt* + der Kopula gebildet ist; die Kopula ist nach den Personalendungen des finiten Verbums umgeformt worden, wie dies in den neuiranischen Dialekten überaus häufig vorkommt — wir sehen, daß die Anfänge dieser Entwicklung ziemlich hoch hinaufreichen. In derselben Weise ist wohl auch das oben erwähnte *ymllwn-yt* „es wird gesagt" aufzufassen, d. h. als *guftēt*; ein ähnliches Beispiel ist *frahātēt* „nutzt, hilft" Mχ. 2, 170 (*Hilfsbuch* S. 39) zu *frahāt* „Hilfe", eig. „ist Hilfe, Förderung[1])".

Z. 2. Des Metrums wegen müssen wir statt *ō* die Form *avi* lesen; dieses *avi*, als *'ly* geschrieben, ist im Bundahišn sehr häufig. Ebenso müssen wir das dem aram. *l'l'* entsprechende iranische Wort zweisilbig lesen; dieses Wort, *ul* < **urδ*, steht also nach der Präposition im Casus obliquus und wird *ulē* oder *urδē* zu lesen sein. Die Lesung des Verbums *vāzēt* steht durch den Pazendtext des Aogemadaēčā (*vazeδ*) fest; Nerioseng übersetzt einfach mit *gam-*.

Z. 3: der Zustand des Textes ist mangelhaft. Erstens muß *kā* nach *nē* eingesetzt werden, und zweitens ist *andar nišīnēt* am Ende der Zeile sicher Glosse zum vorhergehenden Verbum *afravēt* < **api-rav-* (oder wie man den Stamm ansetzen will) „geht hin", das ich bis jetzt nur aus dieser Stelle kenne. Von den dazwischen stehenden Worten erkennen wir sofort *nikūn* „nach unten"[2]) mit dem enklitischen *-č*; die Schreibung *nkwnyhč* bedeutet wahrscheinlich nur den Casus obliquus

1) Die Pazendisten haben diese Form nicht erkannt, darum steht in dem oben besprochenen Pazendtext *bōšeδ* in der Bed. „wird gerettet", *gōēδ* = „wird gesagt". Glücklicherweise ist die Form *buχtēt* in unserem Bundahišntext ganz klar geschrieben.

2) Wie sich das entsprechende paz. *nagānī* (s. oben) dazu verhält und wie es etymologisch zu beurteilen ist, ist mir unklar; identisch können *nagānī* und *nkwnyk* nicht sein, denn für das letztere ist die Aussprache mit *-ū-* durch das arm. *nkun* sicher verbürgt. *nikūn* setzt m. E. ein ar. **ni-kū-na-* fort, das wohl ein *-na-*Partizipium zu **kav-* ist; ob dieses **kav-* im av. *kava-* „Höcker" (in *fra-kava-*, *apa-kava-*) vorliegt? *nikūn* würde in solchem Falle eig. „nach unten gewölbt, umgestürzt" bedeuten; ist *nagān-* als **ni-kāvana-* aufzufassen?

nikūnē + *č*, denn in den Pehlevitexten ist sehr häufig — was meines Wissens bisher nicht beachtet worden ist — die Endung *-yh* nicht als die Abstraktendung, sondern als eine ungenaue Wiedergabe der Casus-obliquus-Endung *-ē* aufzufassen. Das folgende Wort sieht beim ersten Anblick wie *g'h-y* aus, und in der Tat habe ich eine zeitlang die Möglichkeit erwogen, es als *gāhē* „dann" zu lesen, was natürlich hier späteres Einschiebsel sein müßte. Schwierigkeiten aber bietet in diesem Falle der Vers:

nē ⟨*kā*⟩ *ō nikūnē-č afravēt* = 9 Silben;

ein richtiges Metrum würden wir nur durch Weglassung des *kā* erhalten, was sich indessen nicht empfiehlt, da *kā* für die Symmetrie des Satzbaues und der Strophe unentbehrlich ist. Wir müssen offenbar die Zeile anders rekonstruieren. Die soeben besprochene Avestastelle brachte mich auf den Gedanken, daß in dem als *g'h-y* gelesenen Worte ein verderbtes **nisyē* = *nisyąš* stecken könne; in der Tat ist das Verderbnis sehr leicht; es entstand einfach dadurch, daß der am Anfang stehende *n*-Strich nach links verbunden wurde: [illegible] > [illegible]. Dann ist aber *nikūnē-č* als Glosse zu entfernen, und wir haben einen glatten Achtsilber:

nē ⟨*kā*⟩ *ō nisyē afravēt.*

Ist aber dies richtig, so liegt der Verdacht nahe, daß auch in der vorhergehenden Zeile einst das alte Avestawort *usyąš* in der pehlevisierten Form **usyē* stand und später mit *l'l'* = *ul* glossiert und endlich durch die Glosse aus dem Texte verdrängt wurde. Vielleicht lautete also Z. 2 ursprünglich:

*nē kā avi *usyē vāzēt.*

Sollte es sich bestätigen, daß die beiden Avestawörter im ursprünglichen Texte unseres Hymnus standen, so ist die Annahme einer direkten Abhängigkeit desselben von der früher besprochenen oder einer ähnlichen Avestastelle naheliegend, wenn auch nicht zwingend. Ist dem aber so, so müssen wir den Avestatext in der kürzeren Form lesen, die ich oben rekonstruiert habe, denn unsere Strophe setzt unzweifelhaft voraus, daß **nisyē* „nach unten" die Bedeutung „nach der Erde hin", wie die folgende Zeile zeigt.

Z. 4: die Handschrift hat *hačaδar*, was eine Silbe zu viel ergibt. Natürlich könnte man daraus auf die jüngere Lesung *ažēr* schließen, doch scheint mir dies mit den sonst sehr altertümlichen Lautverhältnissen des Gedichts schlecht zu harmonieren, und ich setze deswegen dafür die alte Präp. *aδar* ein, die natürlich fürs Mittelwestiran. vorauszusetzen, sonst aber nur in der Verbindung *hač-aδar* zu belegen ist. Auch *aχ*[u] „Welt, Weltall" macht einen archaischen Eindruck. *i āpān i sart* ist selbstverständlich ein späterer Zusatz, der aus dem Metrum herausfällt. Besteht, wie oben angenommen wurde, ein Zusammenhang zwischen der Aogemadaēčā-Stelle und dieser Strophe, so bestätigt sich dadurch die Annahme, *frakanəm aŋhå zəmō* beziehe sich auf das Durchbrechen unserer Erde und die Niederfahrt in die Unterwelt.

Was den sachlichen Inhalt des Gedichtes betrifft, so füge ich hier nur ein paar Bemerkungen an. Daß mit *zamān* „Zeit" der höchste Gott des Zervanismus gemeint ist, steht durch die erste Zeile des Gedichtes unumstößlich fest. Sein gewöhnlicher Name, mittelp. *Zurvān*, erscheint indessen nicht hier, wie das auch zu erklären sein mag: man kann annehmen, daß ein Eingriff des mazdayasnischen Redaktors ihn aus dem Text entfernt hat, aber es ist ebenso gut möglich, daß die allgemeine Bezeichnung *zamān* absichtlich gewählt wurde, denn die Begriffe *zamān* „die große, allgemeine Zeit" und *zamān i mān* „unsere Zeit, unsere Lebensdauer" sollen sich offenbar entsprechen und eine dichterische Gegenwirkung auslösen. Jedenfalls ist der Gedankengang des Stückes in sich festgeschlossen und schreitet vom Allgemeineren zum Spezielleren in gut gegliederter Reihenfolge fort: zuerst wird der mächtige Herrscher der zwei Schöpfungen, der Urheber der wahren Religion gefeiert; dann wird seine Erhabenheit über die weltlichen und geistigen Größen der Erde dargestellt; schließlich wird er als das unentrinnbare Fatum geschildert, um in der letzten Strophe geradezu als Todesgott zu erscheinen. Wie das in eine Ideengeschichte des Zervanismus hineinzupassen ist, kann hier nicht angedeutet werden; ich muß mich für diesmal damit begnügen, auf die einschlägige Arbeit auf diesem

Gebiete, nämlich Junker's Abhandlung *Iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung* (Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1923, S. 125 ff.) zu verweisen. Ich setze nur hinzu, daß die späteren arabischen Schriftsteller, die sich mit dem Zervanismus beschäftigen, fast ausschließlich den primitiven Zervānmythos beachten und uns sehr wenig über das Wesen Zervān's mitteilen; doch mache ich auf ein altes Zeugnis aufmerksam, das wir dem Bischof Theodor Abū Ḳurra verdanken. In seiner Abhandlung „*Über die Existenz Gottes und die wahre Religion*" sagt er[1]), er habe die Anhänger aller möglichen Religionen besucht, um zu erfahren, was für Vorstellungen sie über den Schöpfer hegten; unter anderem habe er auch die Magier darüber befragt:

ففارقت هولاء فلقيني قوم من المجوس فقالوا: دع هولاء ليس هم على شيء ولكن هلمّ الينا لان ما في ايدينا هو الصواب. وذكروا ان الههم الكبير يقال له زروان [Text: ذروان] وان زروان هو البخت وانه قبل ما يخلق الدنيا ضحّى الف سنة ليولد له ولد الخ es folgt dann die bekannte Geschichte, wie Ōhrmazd und Ahriman beisammen gezeugt und geboren wurden. Für uns wichtig ist, daß Zervān hier als das Fatum (*al-baḫt*) dargestellt wird; das stimmt, wie wir sehen, vorzüglich zu unserem Gedicht.

Noch weniger kann ich hier versuchen, die Bedeutung der Anschauung, die aus diesen Versen spricht, für die spätere Ideengeschichte des vorderen Orients zu beleuchten. Ein jeder, der eine noch so flüchtige Bekanntschaft mit orientalischer Dichtung, mit orientalischer Lebensanschauung gemacht hat, merkt sofort, daß der Hymnus ein Grundthema des orientalischen Lebensgefühls anschlägt. Was hier mit unübertroffener Klarheit, Schlichtheit und Knappheit ausgedrückt wird, ist ja nichts anderes als der wohlbekannte orientalische Fatalismus, den wir als das charakteristischste Merkmal der islamischen

---

1) *Traité inédit de Théodore Abou-Qûrra (Abucara) évêque melchite de Harran* (c:a 740—820) *sur l'Existence de Dieu et la Vraie Religion* Publié par la P. Louis Cheikho s. j. [Extrait de la Revue al-Machriq] Beyrouth 1912, S. ٣٢f.

Kultur zu betrachten pflegen, der aber in allen Formen des orientalischen Geisteslebens seinen festen Platz hat; in der Beduinenpoesie, in den Betrachtungen der orientalischen Christen über die Vergänglichkeit des irdischen Daseins, überall tritt jene Resignation vor der „Zeit" und ihrer absoluten, unentrinnbaren Herrschaft zum Vorschein. Caskel (*Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1926, S. 52 ff.) hat die Vermutung ausgesprochen, daß die in der Beduinenpoesie auftretenden Vorstellungen von *al-dahr*, *al-zamān*, *al-'aijām* auf die Einflüsse des Zervanismus zurückgeführt werden könnten; ich glaube, man wird sich nach dem Durchlesen des oben behandelten Gedichtes noch weniger dieses Eindruckes erwehren können. Daß der islamische Fatalismus nicht aus der Verkündigung Muhammeds abzuleiten sei, hat man schon längst gesehen; unser Gedicht deckt zum ersten Male eine der wichtigsten Quellen desselben auf. Im Grunde ist es ja ganz natürlich, daß gerade der Zervanismus den Ausgangspunkt für solche Betrachtungen geliefert haben sollte, aber erst jetzt läßt sich das mit Händen greifen. Über dieses Thema ließe sich eine umfangreiche Monographie schreiben; doch muß ein solches Unternehmen der Zukunft vorbehalten bleiben.

[Korrekturzusatz.] Wie ich nachträglich sehe, läßt sich die oben behandelte Aogemadaēčā-Stelle ohne Schwierigkeit auf achtsilbige Verse reduzieren (in der Rekonstruktion der avestischen Wörter schließe ich mich den Grundideen Junker's in *Caucasia* I an):

āt mravat ahurō mazdāh:
frākərəstō astōviδōtuš
ziryaǰāh apairi-ayō,
yahmāt hača naičiš bunǰyāt
nait usyąš tačō, nait nisyąš,
nait frakanəm ahyᵛāh zəmō.

Bücherbesprechungen

Eingegangene Bücher angezeigt von W. PRINTZ

Kern Institute — Leyden. Annual Bibliography of Indian archaeology [1.:] for the year 1926. — Leyden: Brill 1928. X, 107 S., 12 Taf. 4°.

Es gereicht zu besonderer Freude, dies neue Unternehmen zu begrüßen, dessen verdienter Herausgeber, J. PH. VOGEL, sich allzubescheiden nur unter dem Vorwort nennt. Der Inhalt ist viel reicher als der Titel vermuten läßt: es werden 14 kurze Berichte geboten, die von den berühmten Ausgrabungen im Indus-Land bis zur islamischen Schreibkunst reichen und Außengebiete, wie Tibet, Cambodia, Indonesien und Iran einbeziehen. Ähnlich weitgreifend ist auch die Bibliographie angelegt (540 Nrn.), wobei zumeist Inhaltsangaben oder Auszüge aus Besprechungen gegeben werden.

HÜRLIMANN, MARTIN: *Indien. Baukunst, Landschaft und Volksleben.* — Berlin: Ernst Wasmuth (1928). XXXVIII S., 304 Bilder-S., 4° (Orbis terrarum Bd. 23). Leinen RM. 26.—, Halbleder 35.—.

Aus 5000 eigenen Aufnahmen aus dem eigentlichen Indien (ohne Ceylon, Nepal, Burma) hat H. diese vorliegende Auswahl getroffen, die uns von Süden nach Nordwesten die ungeheure Mannigfaltigkeit des Landes vor Augen führt. Die Bilder sind fast durchweg wohlgelungen und bringen in buntem Wechsel Landschaft, Bauten und Volksbilder. An den Bildunterschriften wie an der Einleitung bleibt manches auszusetzen: Viṣṇu wird nicht „namentlich im Norden" verehrt (S. XV) und „Tempel vom Vishnu-Typus" (zu 114) bestehen nur in HAVELL's Einbildung; das bekannte Felsrelief in Mavalipuram (41) stellt nicht „Arjuna's Buße", sondern die Herabkunft der Gangā dar; Conjiveram (36) ist nicht „die goldene Stadt"; Cochin (56) als „alte Koloniestadt" zu bezeichnen ist schief und in dieser Kürze kaum verständlich. In den Übersetzungen der Bildunterschriften finden sich mancherlei sonderbare Versehen. Doch vermögen solche kleine Ausstellungen den Dank für dies wertvolle Buch nicht zu schmälern und es sei dem Wunsch nach weiteren Veröffentlichungen aus dieser reichen photographischen Beute Ausdruck gegeben.

HILLEBRANDT, ALFRED: *Vedische Mythologie. 2. veränd. Aufl. in zwei Bänden. I.* — Breslau; M. & H. Marcus 1927. 547 S. RM. 33.—, geb. 35.—.

Der Umfang ist nur äußerlich durch anderen Druck verringert worden, Kürzungen sind selten, dagegen ist die Anordnung geändert. Im vorliegenden Band werden Uṣas, Aśvinau, Agni und Sōma behandelt. Große Änderungen hat H. hierbei nicht vorgenommen. Nur Bṛhaspati ist aus dem Sōma- (¹I, 404 ff.) in den Agni-Abschnitt (160 ff.) übernommen worden und erscheint nicht mehr als reiner Mondgott, sondern als „eine Form des Opferfeuers" mit „vielen nicht zu übersehenden Parallelen mit Sōma" (S. 171). Aber S. 164 heißt es, „daß die Konzeption von B. vom Monde ihren Ausgang genommen habe, nur mit dem einen und zwar wesentlichen Unterschiede, daß bei Sōma die Ambrosianatur des Mondes, bei B. dagegen seine Agninatur zugrundeliegt". Auch dieser Konstruktion wird man sich schwerlich befreunden und die Deutung lieber auf dem von H. selbst beschrittenen Weg[1]) suchen, wobei an H.'s Ausführungen (S. 7 ff.) über die Wandlungen von Appellativen zu Götternamen erinnert sei, die sich glücklich mit dem ergänzen, was OLDENBERG, Relig. d. Veda² 62, Anm. 1; 65, 67 über Versinnlichung und Belebung ursprünglicher Abstrakta — ein von H. perhorreszierter Begriff — ausführt. — An der Deutung Sōma's ist nichts Wesentliches geändert; die gegnerische Auffassung braucht nicht wiederholt zu werden. H. hat sich gelegentlich (V. M., Kl. Ausg., 1910, S. 5) ziemlich resigniert über die Aufnahme seiner Anschauungen ausgesprochen. Daran dürfte sich wohl auch künftig hinsichtlich der mythologischen Ableitungen nicht viel[2]) ändern. Sonderbar ist, daß H., der von allen Forschern am stärksten auf historische Schichten im ṚV. hingewiesen hat, nie den Versuch gemacht hat, die vedischen Gottheiten in historischer Ordnung vorzuführen; freilich H.'s Grundanschauungen standen dem im Weg. — Bei alledem bleibt H.'s Buch ein Werk, mit dem man sich immer wieder auseinanderzusetzen haben wird, und es wäre töricht, wollte jemand achtlos an ihm vorbeigehen. — Der abschließende 2. Band, von H. fast druckfertig hinterlassen, wird in Kürze vorliegen.

ABEGG, EMIL: *Der Messiasglaube in Indien und Iran. Auf Grund der Quellen dargestellt.* — Berlin: de Gruyter 1928. VII, 286 S., 8 Taf.

In Kalki, Maitrēya und dem parsischen Saošyant zeigt A. indische und iranische Parallelen zum Messias auf, wobei sich klar ergibt, daß nicht nur diese Vorstellungen „im wesentlichen durch-

1) Über *bráhman* n. und *brahmán* m. in der Festgabe für H. JACOBI, bzw. Z. f. Indol. 5, 222 ff.

2) Zustimmend äußert sich indes W. WÜST, OLZ. 31, 1928, 612—615.

aus unabhängig voneinander und auch ohne Beeinflussung von außen gebildet“ worden, sondern daß auch die Ausgangspunkte „grundverschieden“ gewesen sind. Aus streng philologischer Durcharbeitung der Quellen erwachsen (doch in ansprechender Form dargeboten) darf dies Ergebnis auch vom methodischen Gesichtspunkt aus nachdrücklich der Beachtung empfohlen werden, namentlich den an vergleichender Religionsforschung Interessierten, in deren Kreis man allzugern mit dem Abhängigkeitsbegriff arbeitet, ohne die Möglichkeit von Parallelen oder Konvergenzen zu erwägen. Das Buch empfiehlt sich umsomehr, als A. auf allen drei bearbeiteten Gebieten kaum Vorgänger hat. — Wenn A. (S. 144) darlegt, daß durch die Einordnung der Avatāra Viṣṇu's in die indische Kalpa-Lehre „dem kommenden Retter jene Einzigartigkeit und Einmaligkeit genommen wird, die ihn im Parsismus und im jüdisch-christlichen Glauben auszeichnen“, so kann ich nicht zustimmen, wenngleich neuestens von anderer Seite in anderem Zusammenhang ähnliches gesagt worden ist. Mir scheint, daß die Kalpa-Lehre in die religiösen Vorstellungen des indischen Volkes keineswegs hinabreicht, vielmehr auf eine spekulative Oberschicht beschränkt bleibt; besteht dies zurecht, dann bleibt für Viṣṇu-Kalki das Prädikat der Einmaligkeit.

KIRFEL, W.: *Die Religion der Jaina's.* — Leipzig: A. Deichert 1928. XXV S., 77 Abb. auf 30 Taf. 4⁰ (Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Lief. 12). RM. 9.—, Vorzugsausgabe 14.—.

Zu H. v. GLASENAPP's umfangreichem Buch „Der Jainismus“ (1925), zu W. SCHUBRING's ausgewählten Übersetzungen („Worte Mahāvīras“ 1926 in den „Quellen der Religionsgeschichte“; „Die Jainas“ 1927 in der 2. Aufl. des „Religionsgesch. Lesebuch“) tritt als erfreuliche Ergänzung die vorliegende Ikonographie, von H. v. GLASENAPP's Bilderanhang abzusehen, die erste derartige Sammlung. Voraus geht eine Darstellung, worin K. besonders bei der Kosmographie und der Welthistorie verweilt und die äußeren Formen schildert, während die eigentliche Lehre, da nicht Objekt der bildlichen Darstellung, nur kurz gestreift wird. Vielleicht hätten noch mehr Tempel-Abbildungen gebracht werden können. Dankenswert ist ein Nachtrag zu A. GUÉRINOT's „Essai de bibliographie Jaina“ (1908), der die seitdem erschienene Literatur in europäischen Sprachen verzeichnet. Hinzuzufügen ist jetzt GUÉRINOT's neues Buch „La Religion Djaïna“ (1926).

COOMARASWAMY, ANANDA: *Buddha and the gospel of Buddhism. With illustrations in colour by* ABANINDRO NĀTH TAGORE *and* NANDA LĀL BOSE *and 32 reproductions from photographs. (Reprint).* — London: Harrap (1928). VIII, 370 S. 15/—.

Das Buch ist ein (anscheinend unveränderter) Neudruck, der ersten, 1916 erschienenen Ausgabe, die in Deutschland kaum be-

kannt geworden sein dürfte. Es ist eine selbständige, unabhängige, öfters sogar eigenwillige Arbeit, die auch dann Beachtung erzwingt, wenn man sich mit gar manchen Punkten der Darstellung nicht einverstanden erklären kann. Das Buch zerfällt in fünf Teile: Leben Buddhas, die ältere Lehre (samt einem Kapitel über Aśōka), zeitgenössische Systeme, der Mahāyāna, buddhistische Kunst; dazu Bibliographie (ohne genügende Verzeichnung von Textübersetzungen!), erläuterndes Glossar der Termini, Index. — Unter den zeitgenössischen Systemen werden nicht die nur einmal flüchtig erwähnten Jaina, geschweige denn die minder bekannten Häresien, behandelt, sondern nur Upaniṣad-Lehre, Sāṃkhya und Yōga. Öfters tritt eine Neigung ferne Vergleiche heranzuholen auf, die nicht immer glücklich erscheint. So S. 248 ein sonderbarer Vergleich zwischen christlicher Trinität und Amitābha-Gautama-Avalōkitēśvara, so die Bezeichnung der Hīnayāna-Anhänger als „true Protestants" (227). Bei der Behandlung des Mahāyāna-Systems scheinen mehrfach jüngere, ostasiatische Lehren unbezeichnet hereingenommen zu sein. Ālayavijñāna ist nicht das höchste Prinzip der Yōgācāra, wie man nach der nicht genug präzisen Darstellung S. 252 annehmen könnte. — Trotz dieser und anderer Einwände ein interessantes Buch.

BERTHOLET, ALFRED: *Buddhismus im Abendland der Gegenwart.* — Tübingen: Mohr 1928. 40 S. (Sammlung gemeinverst. Vorträge 131.) RM. 1.50[1]).

B. behandelt vorzugsweise die Verhältnisse in Deutschland, von der buddhistischen Tätigkeit im englischen Sprachgebiet weiß er zu wenig, auch das Buch von ALEXANDRA DAVID, Le Modernisme bouddhiste (1911) ist ihm entgangen. Die Charakteristik der z. T. recht verschiedenen deutschen Buddhisten erscheint nicht genügend; am meisten weiß B. über DAHLKE zu sagen, fast gar nichts z. B. über die durch die Tüchtigkeit seiner Verleger viel verbreiteten Schriften von G. GRIMM, von dem man behaupten kann, daß er die buddhistische Lehre am stärksten verzerrt. — Es wäre wohl der Mühe wert, das Thema einmal in minder flüchtiger Weise zu behandeln.

LIEBICH, BRUNO: *Konkordanz Panini-Candra.* — Breslau: M. & H. Marcus 1928. 52 S. (Indische Forschungen 6.) M. 3.60.

Diese Arbeit ergänzt L.'s Ausgabe des Grammatikers Candra (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes X, 4 1902) und „liefert den unumstößlichen Beweis dafür, daß Panini's Sūtrapāṭha, von ein paar verschwindenden Fällen abgesehen, im 5. Jahrh. n. Chr. bereits den uns bekannten Inhalt hatte". Im Vorwort werden

---

1) Auf diese Schrift ist oben S. 152 Bezug genommen.

Ausführungen von HANNES SKÖLD über Zerrüttung der Textüberlieferung bei Pāṇini und Patañjali zurückgewiesen.

VAIDYANATHA AYYAR, R. S.: *Manu's land and trade laws. (Their Sumerian origin and evolution up to the beginning of the Christian Era).* — Madras: Higginbothams 1927. XXI, 164, VII S. Rs. 9.—.

Hätte sich der Verf. auf das im Obertitel angegebene Thema beschränkt, so wäre vielleicht eine nützliche Arbeit zustand gekommen. Da er aber unbedenklich und uneingeschränkt den Phantasien des unseligen L. A. WADDELL vertraut (die in Indien sehr viel Unheil anrichten), so ist das Buch bestenfalls in einigen Kapiteln als Materialsammlung zu gebrauchen.

LOSCH, HANS: *Die Yājñavalkya-smṛti. Ein Beitrag zur Quellenkunde des indischen Rechts.* — Leipzig: Harrassowitz 1927. LX, 133 S. RM. 12.—.

Zusammenhänge zwischen Purāṇa-Texten und der Y. S. sind schon von früheren Forschern vermerkt worden, aber erst L. ist es durch genaue Vergleichung gelungen, daraus die Schlußfolgerungen zu ziehen: die Vulgata der Y. S., wie sie den uns bekannten Kommentatoren vorgelegen hat, ist eine Kompilation. Das mittlere Buch ist ein Einschub, dessen Text ebenso in älterer Fassung vom Agni-purāṇa bewahrt wird, wie der Kern, Buch 1 und 3, die Überarbeitung eines ins Garuḍa-purāṇa aufgenommenen Textes darstellt. Besonders schlagend ist der Nachweis, daß die Vulgata „trotz der Durchzählung noch die Kapiteleinteilung in den sentenzartigen Schlußversen bewahrt hat" (S. LIV). Anhangsweise zeigt H. JACOBI, daß Kern und Einschub einen deutlichen Unterschied hinsichtlich der metrischen Praxis aufweisen. — Nicht aufgeworfen wird die Frage, ob der Name Y. S. erst der Vulgata oder schon dem Kern gebührt; aber wahrscheinlich gibt es hierauf keine Antwort.

Kalidasa's Śakuntala, critically edited ... by the late RICHARD PISCHEL. *2. edition.* — Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press; London: Oxford Univ. Press. 1922 [Ausgabe 1926]. XVIII, 260 S. 4°. (Harvard Oriental Series 16.) $ 3.—.

Den Plan zu dieser Neuausgabe hat P. 1898 gefaßt, aber nach seinem Tod fand sich nur ein Handexemplar mit unbeträchtlichen Eintragungen aus einem neuen Ms. *B* (über dessen Herkunft hier nichts mitgeteilt wird) und mit zahlreichen Besserungen, die vorzugsweise den Prākrit-Text betreffen. CAPPELLER und für die letzten Bogen GELDNER haben die Drucklegung besorgt, ersterer

hat auch eine Tafel der Abweichungen von der 1. Ausgabe, ein Metrenverzeichnis und an Stelle der üblichen Chāyā eine nach Wörtern abgeteilte Sanskrit-Übersetzung der Prākrit-Stellen beigegeben. — Wenn auch PISCHEL's Einschätzung der bengalischen Rezension dieses Schauspiels heute nicht mehr anerkannt wird, so behält doch diese sorgfältige Neuausgabe ihren Wert. Für Textbesserungen sei auf S. K. BELVALKAR's wertvolle Abhandlung, Asia Major 2, 1925, 79—104 verwiesen.

Vikrama's Adventures or The 32 Tales of the Throne. Edited . . . by FRANKLIN EDGERTON. *Part 1, 2.* — Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press; London: Oxford Univ. Press 1926. (Harvard Oriental Series 26; 27). $ 10.—.

Das Vorwort dieser durch einen Aufsatz im Amer. J. of Philol. 33, 1912, 249—184 längst angekündigten Ausgabe ist 1917 datiert! A. WEBER's Einteilung (Ind. St. 15, 185—453) in 5 Rezensionen ist beibehalten, aber reicheres Hss.-Material und genaue Durcharbeitung ergab, daß der noch von HERTEL behauptete Vorrang der Jaina-Rezension vielmehr der südlichen Version gebührt, wenngleich auch sie nicht als Quelle der anderen anzusprechen ist, vielmehr offenkundige Interpolationen aufweist. Die Geschichte vom Weber als Viṣṇu, auf die HERTEL einmal großes Gewicht gelegt hat (die Bezeichnung als Satire lehnt E. mit Recht ab), erscheint nur als Interpolation in 1 Hs. der sicher späten metrischen Version! Charakteristisch für letztere sind z. B. die śivaïtischen Zusätze in der 8. Erzählung. — In der (1923 gedruckten) Einleitung erörtert E. außer dem Philologischen auch die Frage, wer V. war. Mit KONOW u. a. hält E. die Jaina-Tradition von einem König V. von Malwa für glaubwürdig, mit dem dann in der Legende Candragupta II. Vikramāditya verschmolzen sei. Ausführliche Inhaltsübersicht, reichhaltiges Variantenverzeichnis, sowie Vers-Index sind dankenswerte Zugaben. Die neuindischen und außerindischen Fassungen sind leider ganz unberücksichtigt geblieben. — In der Jaina-Rezension der 16. Erzählung (II. 136 bzw. I, 149) möchte ich *khaṇḍita-kadalīka* = *sphuṭita-kadalīka* „mit aufgesprungenen Bananenblüten" auffassen; unmittelbar vorher ist ja vom Frühling die Rede.

THOMPSON, EDWARD: *Suttee. A historical and philosophical enquiry into the Hindu rite of widow-burning.* — London: G. Allen & Unwin (1928). 165 S., 4 Tfn. 7/6.

Dies Buch beruht auf einer umfassenden Sammlung von Literaturangaben und auf persönlichen Studien in Indien. Interessant sind die Angaben über heimliches Fortleben des seit 100 Jahren gesetzlich unterdrückten Brauchs, sowie die Beschreibung der Satī-Denk-

mäler. Im einleitenden Kapitel über den Ursprung des Brauchs vertritt TH. die Meinung, daß die Arier ihn von der einheimischen Bevölkerung übernommen hätten. Die Übersicht über anderweites Vorkommen des Brauchs ist oberflächlich. S. 34 ein greulicher Druckfehler: Allah-ud-din statt 'Alā'-ad-din.

NORTHEY, W. BROOK and C. J. MORRIS: *The Gurkhas, their manner, customs and country. With a foreword by The Hon. C. G. Bruce.* — London: John Lane (1928). XXXVII, 282 S., Tfn., 1 Karte. 18/—.

Ein nützliches, vielseitiges Buch über Nepal, wie wir es bislang noch nicht besaßen. Seine Verfasser sind Offiziere in Gurkha-Regimentern und durch den Rekrutierungsdienst mit Land und Leuten vertraut geworden. Auf zwei allgemeine Teile mit Kapiteln über Geschichte, über die Landessprachen (von R. L. TURNER), Religion, Verwaltung, Bräuche, Sklaverei und Arbeiterfrage folgen drei weitere Teile, die West-, Mittel- und Ost-Nepal einzeln behandeln, zum Schluß ein Kapitel über Nepals erhebliche Hilfeleistungen im Weltkrieg, eine Liste der Gurkha-Könige (ohne Jahreszahlen!) und der regierenden Minister seit 1811, sowie eine knappe Bibliographie.

RONALDSHAY, [LAWRENCE JOHN LUMLEY DUNDAS], Earl of: *The Life of Lord* CURZON, *being the authorized biography of* GEORGE NATHANIEL *Marquess* CURZON OF KEDLESTON. *Vol. 2, 3.* — London: Benn (1928). 424 S., 12 Tfn., 457 S., 13 Tfn. je 21/—.

Dem 1. Band (vgl. ZDMG. 82, 153) sind rasch die beiden anderen gefolgt. Der 2. behandelt die Regierungszeit in Indien, der 3. die letzten 20 Lebensjahre. Überblickt man das Ganze, so muß bei aller Anerkennung für das umfangreiche Werk gesagt werden, daß hier doch wesentlich nur Material für eine Biographie gegeben ist, mit viel Liebe und Verständnis gesammelt, mit vielen guten Bemerkungen, aber doch mit unzureichender Kraft in Darstellung und Zusammenraffung. Besonders unleidlich ist die Manier, Personen und Ereignisse ohne Erläuterungen einzuführen und die Bekanntschaft damit dermaßen vorauszusetzen, wie sie auch vom englischen Durchschnittsleser keineswegs erwartet werden kann. Mehrfach vermißt man Aus- und Umschau: die Darstellung ist so stark auf Curzon zentriert, daß man keine Übersicht über den tatsächlichen Ablauf der Ereignisse gewinnt. Hinzu kommt, daß bei dem geringen zeitlichen Abstand — namentlich im 3. Band — mancherlei Rücksichten hemmend und verschleiernd wirken. Man lese etwa die Schilderung des berühmten Konflikts zwischen Curzon und Kitchener: eine wirkliche Klarstellung ist das nicht. Immer-

hin, solang sich nicht die Archive öffnen, wird dies Werk als Tatsachenbericht nicht zu entbehren sein. Aus dem Epilog seien ein paar Stichworte angeführt: „A magnificent but all too consuming passion — his neglect of the wisdom of the golden mean — service the aim of his life and work . . .“ Hier wird Curzon in seiner einseitigen Größe gut charakterisiert.

RYBITSCHKA, EMIL: *Im gottgegebenen Afghanistan. Als Gäste des Emirs.* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1927. XI, 296 S., 74 Abb. RM. 8.50, in Leinen 10.—.

R. ist 1915 aus russischer Kriegsgefangenschaft von Samarkand nach Afghanistan geflohen und hat dann in Kabul zeitweise mit anderen Offizieren eine politische Rolle gespielt: die Schaukelpolitik Ḥabīb-ullāh's wird eingehend dargelegt. Daneben hat sich R. eine gute Kenntnis von Land und Leuten, nicht bloß von Kabul, verschafft und weiß anschaulich zu berichten. Zu beanstanden ist die sorglose Datierung ohne Jahresangabe, was die Orientierung mehrfach erschwert. S. 241 sind die Schicksale von Ghazna nicht richtig dargestellt. Statt der kleinen Kartenskizze (Waziristan ist falsch eingetragen) hätte doch wohl besseres geboten werden können.

SCHRÖDER, E. E. W. Gs.: *Über die semitischen und nicht indischen Grundlagen der malaiisch-polynesischen Kultur. Buch 1. Der Ursprung des ältesten Elementes der austronesischen Kultur.* — Medan 1927 (i. K.: Dr. Ludwig Häntzschel & Co., Göttingen). 88 S., 6 Taf. 4⁰. RM. 12.—.

Man kann dem Verf. bezeugen, daß er sehr viel wissenschaftliche Literatur durchgelesen hat; wissenschaftliche Methode hat er dabei leider nicht gelernt und sein Deutsch ist nicht nur höchst mangelhaft, sondern stellenweise völlig unverständlich.

KRÄMER AUGUSTIN: *West-Indonesien. Sumatra, Java, Borneo. 45 Tafeln mit erläuterndem Text.* — Stuttgart: Franckh (1927). 4⁰. (Atlas der Völkerkunde). RM. 12.

Außer den drei großen Inseln sind auch Madagaskar, die Andamanen und Nikobaren, bei Sumatra auch die Nebeninseln Nias usw., bei Java Bali und Lombok mit behandelt. Der Raum auf den Tafeln (Strichzeichnungen) ist gut ausgenützt, so daß ein reichhaltiges Abbildungsmaterial geboten wird, dem ein knapper, aber sorgsam ausgearbeiteter Text gegenübersteht.

DONNE, T. E.: *The Maori past and present.* — London: Seeley, Service & Co. 1927. 287 S., 46 Abb. auf Taf., Textabb., 1 Kt.

D. kennt Land und Leute aus 50jähriger Erfahrung, er hat tiefgreifende Veränderungen als Augenzeuge erlebt, hat vergangene

und vergehende Sitten und Gebräuche beobachtet und aufgezeichnet. Man darf das Buch nicht neben die streng-wissenschaftlichen Forschungen von ELSDON BEST stellen, aber es bietet ein anschauliches Gesamtbild des neuseeländischen Volkes und ist mit viel Liebe zur Sache, gelegentlich mit Humor gewürzt (z. B. S. 214: The Bishop and the Maori maidens), geschrieben.

ROSS, COLIN: *Die erwachende Sphinx. Durch Afrika vom Kap nach Kairo.* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1927. 310 S., 112 Abb. auf Tfn., 13 Kartenskizzen. RM. 7.—, in Leinen 9.—.

Ein ungleichmäßiges Buch, eine bunte Folge von Reiseskizzen über den Süden und Osten des Erdteils. Manche sind recht dürftig angelegt, wichtige Probleme werden flüchtig abgetan. Dafür entschädigen andere Abschnitte, wo sich Beobachtungsgabe und Erzählertalent glücklich vereinen; dies gilt besonders von einigen Berichten über Neger. Interesse verdienen auch die Mitteilungen über das ehemalige Deutsch-Ostafrika.

HEDIN, SVEN: *Mein Leben als Entdecker.* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1928. VIII, 403 S., 8 farb. Tf., 150 Abb., 15 Kartenskizzen. RM. 13.—, geb. 15.—.

Dies neue Buch ist sozusagen ein Auszug aus allen bisherigen Schriften, aber von der ersten bis zur letzten (engbedruckten) Seite neu geschrieben, wobei auch manche neue Einzelheit auftaucht. Das Buch faßt sehr geschickt das Wesentliche aus den vielen Reisen zusammen und bietet durch seine spannende Schreibweise und die vielen eingestreuten Skizzen des Verf. auch dem etwas, der die früheren Bücher kennt.

SCHÜTZ, WERNER: *Johann Friedrich Kleuker. Seine Stellung in der Religionsgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts.* — Bonn: L. Röhrscheid 1927. 98 S. (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, hrsg. von Carl Clemen. Heft 1.) RM. 6.—.

KLEUKER, der durch sein „Zendavesta" (1776—77) der Begründer der deutschen Avestaforschung geworden und wohl der erste Gelehrte gewesen ist, der die Bedeutung von ANQUETIL's Werk anerkannte und verteidigte, hat es sehr wohl verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden, übrigens gerade ein Jahrhundert nach seinem Tod (1827). Der Verf. gibt mit wissenschafts-historischen Ausblicken eine umfassende Würdigung des gesamten Werkes, abgesehen indes von der Kieler Zeit (seit 1798), wo bei KL. das religionsgeschichtliche Interesse bald ganz verlosch. Die Zahl der

noch heute gültigen Erkenntnisse und Beobachtungen ist erstaunlich groß. — Die Umschrift indischer Wörter läßt manches zu wünschen übrig. S. 55 ist irrig von Sāṃkhya statt Vedānta die Rede.

Blau, Paul: *Leben und Wirken eines Auslanddeutschen im vorigen Jahrhundert. Erinnerungen an* Dr. Otto Blau. — Leipzig: Sächs. Verlagsges. 1928. 166 S., 12 Abb., 1 Fks. RM. 6.—.

Ein Lebensbild des bekannten Orientalisten von der Hand eines seiner Söhne, dazu in einem zweiten Teil zur wissenschaftlichen Würdigung Aufsätze von F. Babinger, von R. Vasmer und A. Zograph (B. als Münzforscher) und von K. Maly (B. als Botaniker) nebst einer Bibliographie. Die D. M. G. bewahrt ihrem Mitglied, das seine meisten Schriften in der ZDMG. und in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" veröffentlicht und der Bibliothek manches wertvolle Werk geschenkt hat, ein dankbares Gedächtnis.

Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors. Gießen: Töpelmann 1927. 215 S. RM. 5.—, geb. 7.—.

Man lernt die Jugend eines Juden in einer russischen Kleinstadt kennen, der vom üblichen Talmudstudium unbefriedigt, mit 14 Jahren nach Deutschland flieht und in Posen mit zäher Beharrlichkeit sich nicht nur deutsche Schulbildung aneignet, sondern nebenher auch schon ansehnliche Kenntnisse auf dem Gebiet der semitischen Sprachen erwirbt: es ist nicht schwer den (kürzlich verstorbenen) Verfasser zu erraten. Die Schilderung der ostjüdischen Verhältnisse, selbst erlebt und selbst erlitten, ist sehr eindrucksvoll.

Schlumberger, Gustave: *Byzance et croisades. Pages médiévales.* — Paris: Geuthner 1927. V, 366 S., 24 Taf. Fr. 60.—.

Inhalt: Une révolution de palais en l'an 1042 à Byzance. — Le tombeau d'une impératrice byzantine à Valence, en Espagne. — Un empereur de Byzance à Paris et à Londres. — Voyage dans les Abruzzes et les Pouilles (3—17 mai 1914). — Fin de la domination franque en Syrie. Prise de Saint-Jean d'Acre, en l'an 1291, par l'armée du Soudan d'Egypte. — Jean de Chateaumorand, un des principaux héros français des arrière-croisades en Orient à la fin du XIV. siècle et à l'aurore du XV. — Une prise de possession chrétienne de la ville de Jérusalem, en l'an 1229. La ville sainte et l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen.

HOLL, KARL: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Der Osten.* — Tübingen: Mohr 1927—1928. XI, 464 S. RM. 15.—, geb. 17.50 u. 23.50.

Aus dem Inhalt (24 Aufsätze): 1. Urchristentum u. Religionsgeschichte (darin Kritik von REITZENSTEIN: Das iran. Erlösungsmysterium). — 2. Das Apokryphon Ezechiel. — 8. Der Ursprung des Epiphanienfestes. — 12. Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit.

Eingegangene Schriften.

AUTRAN, CHARLES: *De quelques vestiges probables méconnus jusqu'ici du lexique méditerranéen dans le sémitique d'Asie Mineure et notamment de Canaan.* — Paris: Geuthner (SA.: Journal Asiatique 209, 1926, 1—79).

EPSTEIN, LOUIS M.: *The Jewish marriage contract. A study in the status of the woman in Jewish law.* — New York: Jewish Theol. Seminary of America 1927. XVII, 316 S., 1 Tf.

GROOT, JOH. DE: *De Palestijnsche achtergrond van den Pentateuch. Rede* . . . — Groningen: Wolters 1928. 23 S. *fl.* —.75.

KORNERUP, EBBE: *Friendly Siam. Translated from the Danish by* M. GUITERMAN. — London, New York: Putnam [1928]. XII, 256 S., 76 Tf. 10/6.

LESER, PAUL.: *Westöstliche Landwirtschaft.* — (SA.: Festschrift *P.* W. SCHMIDT, 1928, S. 416—484).

NIELSEN, DITLEF: *The Site of the Biblical Mount Sinai. A claim for Petra.* — Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag; Leipzig: Harrassowitz; Paris: Geuthner 1928. 24 S., 6 Abb. auf Tf., 1 Ktsk. (verb. SA.: Journal of the Palestine Or. Soc. 7, 1927.)

RUTTER, ELDON: *The Holy Cities of Arabia. I, 2.* — London, New York: Putnam (1928). 42/—.

SEEMANN, HUGO J.: *Die Instrumente der Sternwarte zu Marâgha nach den Mitteilungen von al 'Urdî.* — Erlangen: M. Mencke. (SA.: Sitzungsber. d. Physikal.-Mediz. Sozietät zu Erlangen. 60, 1928, 15—126.)

Totenschau

Syed Ameer Ali, Rt. Hon., † 79jährig 3. August 1928 in England.

William T. Balmer, Missionar (Wesleyan Miss. Soc.), Afrikanist, † 15. Mai 1928.

Maurice Bloomfield, emer. Prof. für Sanskrit u. vgl. Sprachwiss., Johns Hopkins Univ., Baltimore, † 73jährig 13. Juni 1928 in San Francisco.

Arthur Nicolson, (first) Lord Carnock, Präsident der Central Asian Society, † 79jährig Nov. 1928.

Paul Dahlke, Arzt, Begründer des Buddhist. Hauses in Berlin-Frohnau, † 29. Febr. 1928.

Bernhard Duhm, ord. Prof. für alttestam. Exegese, Univ. Basel, † 31. August 1928 in Basel.

John Fryer, Sinologe, emer. Prof. für oriental. Sprachen, Univ. of California, Berkeley, † 1928.

William Henry Temple Gairdner, Canon (Church Miss. Soc.), Arabist, † 55jährig 22. Mai 1928 in Kairo.

Miss Ettalene M. Grice, Assyriologin, Assistant Curator, Yale Babylonian Collection, † 40jährig 4. Dez. 1927 in Hartford, Conn.

Victor Herbert Jackson, Principal, Patna College; Präsident der Bihar & Orissa Research Society, (ind. Gesch. u. Archäol.) † 52jährig 18. Jan. 1928.

Sir Alexander Blackie William Kennedy, Archäologe (Petra), † 1. Nov. 1928.

Rao Bahadur H. Krishṇa Śāstrī, ehem. Government Epigraphist, † Frühjahr 1928.

Wilhelm Nowack, emer. ord. Prof. f. alttestam. Exegese, Univ. Straßburg, † 78jährig in Leipzig.

Otto Schroeder, Assyriologe, † 2. Febr. 1928.

Émile Senart, Indologe, Präsident der Société Asiatique, † 81jährig 21. Febr. 1928 in Paris.

Fedor Ivanovič Uspenskij, Prof. für byzant. Gesch., Staatl. Univ., Leningrad, † 84jährig 10. Sept. 1928 in Leningrad.

Otto Weber, Assyriologe, Direktor d. Vorderasiat. Abt. d. Staatl. Museen, † 51jährig 29. Juli 1928 in Berlin.

W. P.

De Goeje-Stiftung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1927 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. De Boer, Dr. J. J. Salverda de Grave und Dr. C. Van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Im Laufe des Jahres 1928 erschien als achte Veröffentlichung der Stiftung: Les „Livres de Chevaux" par G. Levi Della Vida.

3. Von den acht Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare, deren Verkauf zum Besten der Stiftung stattfindet, vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen. Nr. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturī's Ḥamāsah, 1909 (Preis 96 Gulden); Nr. 2: Kitāb al-Fākhir von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); Nr. 3: I. Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijjah-Sekte, 1916 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 4, Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 5: De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden); Nr. 6: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden); Nr. 7: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von S. Van den Bergh, 1924 (Preis 7.50 Gulden); Nr. 8: Les „Livres des Chevaux" par Levi della Vida, 1928 (Preis 5 Gulden).

November 1928.

Institut Kern in Leiden.

Das im Jahre 1924 in Leiden gegründete Institut für Indische Archäologie „Institut Kern" hat, wie aus seinem ersten Jahresbericht (holländisch, erschienen Leiden 1927) hervorgeht, damit angefangen, eine Sammlung anzulegen von Briefen des großen niederländischen Gelehrten, dessen Namen das Institut trägt. Die bis jetzt zusammengebrachten Briefe — unter denen sich auch die letzten Zeilen befinden, die Kern 1917 geschrieben hat — sind zum größten Teil von niederländischen Gelehrten dem Institut geschenkt worden. Der Wert der Sammlung würde sich aber bedeutend mehren, wenn sie auch um die umfangreiche ausländische Korrespondenz Kerns bereichert werden könnte.

Der Vorstand des Institut Kern wendet sich deshalb an alle, die Briefe von Kern in ihrem Besitz haben oder über das Bestehen solcher Briefe Auskunft geben können, mit der freundlichen Bitte, diese Dokumente an das Institut abtreten zu wollen oder diesbezügliche Auskünfte zu erteilen. Der Vorstand wird außerordentlich dankbar sein für jede Mitwirkung an der Bereicherung der Sammlung des Instituts.

Alle diesbezüglichen Berichte werden gern erwartet unter der Adresse des Sekretärs des Instituts:

Dr. J. H. Kramers,
Hooglandsche Kerkgracht 21, Leiden.

BERICHT

über die Mitgliederversammlung der

DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

in der Universität in Bonn

am Dienstag, den 22. August 1928.

Der Vorsitzende, Exzellenz ROSEN, eröffnet um 4[20] Uhr die Sitzung. Zu Schriftführenden werden ernannt:

Dr. PLESSNER, Berlin. Dr. FÜCK, Frankfurt/Main.

I. Der Geschäftsführer KAHLE-Bonn verliest den Bericht des Vorstandes über das Jahr 1927.

II. Herr FRANKE-Leipzig von der Firma F. A. Brockhaus berichtet über die Lage der Finanzen.

III. Der Bibliothekar PRINTZ-Halle erstattet den Bibliotheks-Bericht (siehe Anlage).

IV. Der Vorstand schlägt die Einführung der lebenslänglichen Mitgliedschaft vor, für die eine einmalige Zahlung von ℛℳ 250.— in Aussicht genommen wird. Der Antrag wird durch Akklamation angenommen.

V. Der Mitgliedsbeitrag wird nach Vorschlag des Vorstandes wieder auf ℛℳ 12.— pro Jahr festgesetzt.

VI. Der Geschäftsführer berichtet über eine in Stambul zu begründende Zweigstelle der DMG. Diese Zweigstelle soll als Aufgabe haben:

a) Eine Serie von orientalischen Texten (arabisch-persisch-türkisch) unter dem Titel „Bibliotheca Islamica" zu begründen.

b) Auskünfte über in Konstantinopel befindliche Handschriften zu geben und Handschriften-Photographien zu besorgen etc.

c) Beratung jüngerer Orientalisten speziell über die Bibliotheksverhältnisse im Orient.

d) Beschaffung einer Arbeitsstätte mit Handapparat im Anschluß an das dort zu begründende Archäologische Institut.

Die Begründung dieser Zweigstelle ist durch das Entgegenkommen des Preußischen Kultus-Ministeriums und der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ermöglicht worden.

VII. In einem Schreiben an die Geschäftsführung hat Dr. PLESSNER allerlei bibliographische Wünsche ausgesprochen. Es wird festgestellt, daß einem Teil dieser Wünsche durch das von der ZDMG herausgegebene Werbe-

heft entsprochen ist. Im übrigen sollen die Register der ZDMG seit dem Band 61 fortgeführt werden und die vergriffenen Teile des Registers gelegentlich durch einen anastatischen Neudruck wieder zugängig gemacht werden. Im übrigen wird die Orientalische Bibliographie wieder aufgenommen, zunächst für das Jahr 1926. Es besteht aber die Absicht, sie in einigen größeren Bänden für die fehlenden Jahre nachzuholen.

VIII. Der Geschäftsführer teilt mit, daß von den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes zwei neue Hefte (Zyhlarz und Ruben) erschienen sind.

IX. Der Geschäftsführer bittet, über die gehaltenen Vorträge ihm möglichst bald kurze Referate zur Verfügung zu stellen und diese in der Geschäftsstelle abzugeben.

X. Prof. Lehmann-Haupt, Innsbruck überreicht dem Vorsitzenden das neueste Heft der „Klio", das dem Osloer Historikertag, dem Bonner und Oxforder Orientalistentag gewidmet ist.

XI. Prof. Hempel-Göttingen überreicht das neueste Heft der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, das dem Orientalistentag in Bonn gewidmet ist und ein Separatdruck daraus von Prof. Kahle „Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien" mit Faksimiles von 70 Handschriften, dessen Druck durch eine Unterstützung des Preußischen Kultusministers und der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ermöglicht worden ist. Dieser Sonderdruck soll am Donnerstag früh im Orientalischen Seminar den Interessenten überreicht werden.

XII. Prof. Baumstark-Bonn kündigt eine Festschrift an, die eine Reihe von Aufsätzen aus dem demnächst erscheinenden Heft des „Oriens Christianus" enthält. Auch diese soll am Donnerstag früh im Orientalischen Seminar zur Verteilung gelangen[1]).

XIII. Der Vorsitzende, Exzellenz Rosen, stattet den drei Überbringern den Dank der Gesellschaft ab. Er dankt ferner der Firma F. A. Brockhaus für die Tätigkeit im Dienste der Gesellschaft, gedenkt der erfolgreichen Tätigkeit des abwesenden Geschäftsführers Dr. Lüdtke und dankt schließlich dem Bibliothekar der Gesellschaft, Dr. Printz, für seine Bemühungen um die Bibliothek der DMG.

Die Versammlung wird um 5^{10} Uhr geschlossen.

---

1) Außerdem hatte Dr. Torczyner-Berlin einen Aufsatz „Der Numerus im Problem der Sprachenbildung" dem Orientalistentag zur Verteilung übersandt. Der Aufsatz ist durch ein Versehen nicht zur Verteilung gelangt. Interessenten werden gebeten, sich zwecks Zusendung des Aufsatzes beim Orient. Seminar der Universität Bonn zu melden.

Der Fünfte Deutsche Orientalistentag

Bonn 1928

vom 21. bis 25. August 1928
veranstaltet von der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nach dem Empfangsabend am Dienstag im Königshof, auf dem J. Meinhold, Bonn, die Versammlung namens des Ortsausschusses begrüßte, fand am Mittwoch morgen die feierliche Eröffnung in der Beethovenhalle statt, die durch einige Sätze aus Beethovens Streichquartetten, vorgetragen von dem Grümmer-Quartett, umrahmt war. Exzellenz F. Rosen hielt die Eröffnungsrede. Als Rektor der Universität sprach R. Meissner Begrüßungsworte. Für den Dekan der Philosophischen Fakultät verkündete A. Dyroff, Bonn, daß die Fakultät den Augenarzt Dr. med. Max Meyerhof in Kairo „den hochverdienten Erforscher der Medizin und Naturwissenschaften bei den Arabern, den unermüdlichen Förderer wissenschaftlicher Arbeiten" zum Dr. phil. h. c. ernannt habe. Von ausländischen Gästen kamen Prof. Morgenstern, Cincinnati, Prof. Lanman von der Harvard University und Prof. Obbink, Utrecht, zu Wort, während Prof. Stevenson, Glasgow, die Grüße der Old Testament Society in England bei der Eröffnung der alttestamentlichen Sektion überbrachte. Es folgte der Vortrag von H. Lüders, Berlin, über das Thema „Philologie, Geschichte und Archäologie in Indien". Der Vortrag erscheint in der ZDMG.

Die Stadt Bonn hatte am Mittwoch zu einem sehr gelungenen „Rheinischen Abend" in der Beethovenhalle eingeladen, bei dem in Vertretung des Oberbürgermeisters Beigeordneter Dr. Meyer, der geschickte Leiter des Abends, die Glückwünsche der Stadt Bonn überbrachte.

Die gelegentlich des Orientalistentages stattfindende Feier des 50jährigen Bestehens des Deutschen Palästina-Vereins wurde am Mittwoch durch einen allgemeinen Vortrag von A. Alt, Leipzig, über „Stand und Aufgaben der Palästinaforschung" eingeleitet. Die Generalversammlung des Palästinavereins wurde am Donnerstag Vormittag abgehalten und am Freitag hielt C. Watzinger, Tübingen, im Auftrag des Palästinavereins einen allgemeinen Vortrag über „Ausgrabungsfunde in Megiddo". Der Bericht über diese Veranstaltungen erscheint in der Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.

Am Donnerstag Nachmittag sprach E. Herzfeld, Teheran über: „Neue Forschungen in Iran", abends fand eine Dampferfahrt auf dem Rhein nach Andernach und zurück statt. Am Freitag abend sprach in der Mensa Academica H. Schäfer, Berlin, über „Die ägyptische

Kunst“ und im Anschluß daran zeigte Dr. C. RATHJENS, Hamburg, zum ersten Male seine beiden Arabien-Filme: 1. Das heilige Arabien (Pilgerverkehr nach Mekka); 2. „Durch das kriegerische Arabien (Jemen, Reise nach Ṣan‘a)“. Am Sonnabend Nachmittag fand eine Autofahrt durch das Ahrtal statt.

Die drei Ausstellungen im Orientalischen Seminar der Universität:

1. Liturgische Bücher der christlich-orientalischen Kirchen (hauptsächlich aus der der Universität Bonn zur Verfügung gestellten Bibliothek des verstorbenen Prof. GOUSSEN);
2. Photographien ältester hebräischer Handschriften;
3. Orientalische Schattenspielfiguren aus Ägypten, China, Java, der Türkei und Nordafrika

wurden am Donnerstag früh einer größeren Zahl von Interessenten gezeigt und erläutert.

Schlußsitzung

am Sonnabend, den 25. August, Mittags 12 Uhr.

I.

Der stellvertretende Vorsitzende, H. Lüders, Berlin, gibt einen Rückblick über die Tagung und stellt fest, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse der Tagung sehr befriedigend sind. Er mahnt, neue Mitglieder für die DMG zu werben und besonders auch Abonnenten für die Zeitschrift für Indologie und für die Zeitschrift für Semitistik. Er legt das inzwischen eingegangene erste Heft der Orientalischen Bibliographie vor und dankt Herrn L. SCHERMAN, München, für seine Bemühungen um die Sache.

II.

Folgende 4 Resolutionen sind von verschiedenen Sektionen beschlossen worden:

a) VI. Sektion (indisch-iranische Sektion):
Der 5. Deutsche Orientalistentag erklärt den Ausbau des Hochschul-Unterrichts in den neuindischen Sprachen, insbesondere auch der nichtarischen, in Anbetracht von deren wissenschaftlicher Bedeutung, aber nicht weniger im Hinblick auf ihren praktischen Wert für notwendig und bittet die Regierungen der Hochschulländer um zweckdienliche Maßnahmen.

b) VI. Sektion (indisch-iranische Sektion):
Anläßlich ihrer Jahresversammlung in Bonn 1928 weist die DMG auf die Bedeutung des Mahāyāna-Buddhismus für das Verständnis der indischen Kultur und hiermit auch der von Indien abhängigen Kulturen hin und hält die Errichtung eines entsprechenden Forschungsinstitutes für dringend wünschenswert. Sie nimmt davon Kenntnis, daß in Heidelberg eine „Gesellschaft für Buddhismuskunde“ begründet worden ist, welche die gleichen Zwecke verfolgt, und glaubt, eine finan-

zielle Unterstützung der von ihr beabsichtigten Publikationen prinzipiell befürworten zu sollen.

c) IV. Sektion (Semitistik, Turkologie, Islam):
Die IV. Sektion des 5. Deutschen Orientalistentages erklärt einstimmig für unbedingt notwendig, daß H. H. Schaeder's schon seit längerer Zeit im Manuskript fertig vorliegende deutsche Bearbeitung von Fr. Buhl's hervorragendem Werke „Muhammed's Liv" möglichst bald gedruckt und so der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

d) Sektion V (Christlicher Orient):
Angesichts der hervorragenden Bedeutung, die den Denkmälern der altgeorgischen, noch vorbyzantinischen Literatur und Liturgie zukommt, bringt die V. Sektion des 5. Deutschen Orientalistentages in Bonn einstimmig den nachdrücklichsten Wunsch nach eifrigerer Pflege und zielbewußter Förderung der georgischen Studien zum Ausdruck.

Diese 4 Resolutionen werden von der Versammlung angenommen.

III.

Für die nächste Tagung liegen Einladungen vor aus Wien, Königsberg und Würzburg. Es wird nach längerer Diskussion beschlossen, die Einladung von Würzburg auf spätere Zeit zu vertagen; zwischen Königsberg und Wien wird abgestimmt, es ergibt sich eine Majorität für Wien, das übrigens schon 1926 in Hamburg für die Tagung im Jahre 1930 in Aussicht genommen war. Demnach soll die nächste Tagung 1930 in Wien stattfinden und es wird in Aussicht genommen, 1932 die Tagung in Königsberg abzuhalten.

IV.

Der stellvertretende Vorsitzende spricht dem Ortskomitee und der Stadt Bonn den Dank aus für die Bemühungen um die Tagung. Sie werde sicher allen Teilnehmern in bester Erinnerung bleiben.

Schluß der Sitzung 12.⁴⁵ Uhr.

Vorträge in den Sektionen.

I. Ägyptologie und Afrikanistik.

Obmann: H. Bonnet, Bonn.

W. F. Albright, Jerusalem: *Die Vokalisation der asiatischen Fremdnamen und Wörter in der syllabischen Schrift des Neuen Reiches.*

Der Vortragende versuchte auf Grund neuen Materials den Beweis zu führen, daß die sogenannte syllabische Schrift wirklich vokalisch zu lesen ist. Der eigentliche Anlaß zur Studie ist die Bemerkung Sethe's (Die Ächtung feindlicher Fürsten usw., S. 29), daß ein

Teil der syllabischen Schreibungen doch Vokalandeutungen enthalte. In mancher Hinsicht wird Max Müller recht haben, obwohl sein System viel zu schematisch ist und fast die Hälfte seiner Lautwerte zu ändern sind. Sowohl Entwicklung als Gestaltung dieser Schriftart scheinen verwickelter zu sein als man bisher angenommen hat. Das leitende Prinzip im neuen System ist, daß ägyptische Wörter wie *rꜣ*, „Mund“, *sꜣ*, „Sohn“, *kꜣ*, „Genius“, *tꜣ*, „Land“, *tꜣ*, „Brot“, usw. auch als syllabische Gruppen mit ähnlichen Lautwerten dienen. Da dieses Prinzip nicht überall anzuwenden war, haben die Ägypter noch zwei besondere Prinzipien erfunden. Erstens haben sie die zwei Halbvokale *w* (𓅱 [𓏲]) und *y* (𓏭 nicht 𓇋𓇋) als reine Vokale mit den Lautwerten *u* und *i* gebraucht. Zweitens haben sie die Gruppen *ḥꜣ*, *qꜣ*, *šꜣ* und *ḏꜣ* als mehrwertige (d. i. mit zwei bzw. drei vokalischen Lautwerten) betrachtet, indem sie in unklaren Fällen *u* und *i* als phonetische Komplemente hinzufügten.

Mit den neuen Regeln lassen sich fast sämtliche Fremdnamen und semitische Lehnwörter, soweit wir sie kontrollieren können, einwandfrei erklären. Die koptischen Tochterformen sind jetzt ausnahmslos unter die Gesetze der vokalischen Entwicklung, die von Sethe und dem Vortragenden unabhängig erschlossen worden sind, zu bringen. Auch für die kanaanäisch-hebräische Grammatik ist das neue Material von großer Bedeutung.

L. Borchardt, Kairo, berichtete an der Hand von Lichtbildern, die ihm M. Jouguet, der Direktor des Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire zur Verfügung gestellt hatte, über die Ergebnisse der französischen Grabungen bei Dêr el-Medîne und in Medamôt, soweit sie die letzte Grabungsperiode betreffen.

Von den Ergebnissen aus Dêr el-Medîne ist besonders der Inhalt des unberührt gefundenen Grabes des Beamten der Totenstadt Sennefer mit seiner einfachen (im Vergleich mit den früher dort gefundenen unberührten Gräbern des Sennedjem und des Cha'y) Ausstattung bemerkenswert. Wichtig ist der Fund eines Herzskarabäus in situ, d. h. an einer langen Halskette außen auf der Mumie über der Stelle des Herzens.

Aus Medamôt ist neben den vielen aus den Grundmauern des ptolemäischen Tempels herausgeholten alten Baublöcken aus der Zeit des MR, auf denen Stücke der alten Tempelreliefs noch vorzüglich erhalten sind (darunter Porträts vieler Könige des MR), besonders der ptolemäische Altar, bisher ein Unikum, hervorzuheben.

L. Borchardt berichtete an der Hand von Lichtbildern, die ihm von Prof. Reisner zur Verfügung gestellt waren, über die Ergebnisse der Grabungen der Harvard University im Totenfelde bei Gîze, besonders über die Auffindung des sekundären Grabes der Mutter des Chufu.

Aus Zeitungs- und vorläufigen Berichten Prof. Reisner's ist der Befund bereits allgemeiner bekannt. Die vorgeführten Bilder waren so gewählt, daß daran die sorgfältige Methode der Bergung der Schätze dieses Grabes gut gezeigt werden konnte, auch die Art, wie Prof. Reisner die gefundenen Bruchstücke wieder rekonstruieren läßt.

L. Borchardt berichtete an der Hand von Lichtbildern über die bereits seit 1923 im Gange befindlichen, baugeschichtlich so überaus wichtigen Grabungen des Service des Antiquités bei Saqqâra, über die er bereits in früheren Jahren in Berlin verschiedentlich berichtet hatte.

Da in der letzten Grabungsperiode wesentlich Neues nicht zutage getreten ist, war der Vortrag nur eine Wiederholung und Zusammenfassung der früheren Vorträge in Berlin für diejenigen, die die Berliner Vorträge nicht gehört hatten.

Arnold Gustavs, Hiddensee: *Subaräische Namen in einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven und ein subaräischer (?) Hyksos-Name.*

Georg Steindorff hat ÄZ. 38 (1900) S. 15 eine Liste syrischer Sklaven veröffentlicht, die auf einem Kalksteinsplitter steht und etwa in die erste Hälfte der 18. Dynastie gehört. Von den 21 Namen dieser Liste weist Gustavs als subaräisch (mitannisch) nach: *'rj = A-ri-ia; 'kj = A-ki-ia (A-gi-ia)*; *Trwsr = *Tariw-šarri,* was in Keilschrift etwa mit **Ta-ri-ib-šar-ri* oder **Ta-ri-ib-LUGAL* wiedergegeben werden würde. Von den Namen, für welche W. Spiegelberg, ZA. 32, S. 205f, mitannische Herkunft vermutet hat, ist *'rtnn = A-ri-te-en-ni* und *Trkk = *Ta-ri-ik-ki.*

Im Anschluß daran geht Gustavs auf die ethnographische Bedeutung der Subaräer für den vorderen Orient ein, von der die zahlreich überlieferten Personennamen Zeugnis ablegen. Dieselben finden sich von Syrien über Mesopotamien bis ins Osttigrisland (Kerkuk) und reichen südlich bis nach Nippur hinunter und bis nach Palästina hinein. Für die Ägyptologie wird die Subaräerfrage von besonderer Wichtigkeit werden, wenn sich die jüngst von Albrecht Götze in seiner Schrift „Das Hethiter-Reich" (AO. 27, 2) stark betonte Hypothese, daß die Hyksos zu einem Teile Subaräer gewesen sind, bewahrheitet. Gustavs vermutet, daß in dem Hyksos-Namen *Śmḳn* der subaräische Gottesname *Šimiḳe* steckt und daß der Name dann als **Šimiḳ-uni* „*Šimiḳe* hat geschickt" (vgl. *Ši-mi-ḳa-a-ri* „*Šimiḳe* hat gegeben") oder als **Šimiḳ-eni* „*Šimiḳe* ist Herr" zu erklären ist. Zum Schluß stellt Gustavs folgende Fragen: 1. Haben wir in den mariannu, die den Kriegeradel der Subaräer bilden, zugleich auch den Hyksos-Adel zu sehen? 2. Ist die bei den mariannu auf Grund der uns von ihnen bekannten Eigennamen festgestellte Mischung aus Subaräern und Semiten etwa typisch für das ganze Volkstum der Hyksos? — Der Vortrag wird in der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde erscheinen.

H. Grapow, Berlin, sprach über den *Stand der Arbeit am Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, dessen III. Band sich im Druck befindet und dessen Vollendung in etwa zweieinhalb Jahren zu hoffen ist. Den dann vorliegenden fünf Hauptbänden, die das eigentliche Wörterbuch bilden, soll alsbald eine Reihe von Ergänzungsbänden folgen, die neben Ergänzungen und Berichtigungen vor allem die Belegstellen für die angegebenen Bedeutungen und Gebrauchsweisen enthalten werden. Mit den Vorarbeiten für diese Ergänzungsbände, die etwa 7500 Seiten im Format der Hauptbände umfassen werden, ist bereits begonnen. Ihre Veröffentlichung ist dank der Vermittlung und Fürsprache der Herren H. O. Lange und J. H. Breasted durch eine neue Zuwendung des Herrn John D. Rockefeller gesichert, desselben Förderers der orientalischen Studien, dessen Munifizenz auch den Druck der Hauptbände ermöglicht hat. — H. Grapow legte außerdem namens des Verfassers die soeben erschienene vierte, völlig umgestaltete Auflage der Ägyptischen Grammatik mit Schrifttafel, Paradigmen und Übungsstücken von Ad. Erman vor.

Uvo Hölscher, Hannover: *Die Palastanlage Ramses' III. im Tempelbezirk von Medinet Habu.*

Seit vier Jahren arbeitet das Oriental Institute der Universität Chicago daran, die Tempelanlagen von Medinet Habu auf der Westseite von Theben eingehend zu erforschen und zu publizieren. Ursprünglich war beabsichtigt, nur die epigraphische Arbeit vorzunehmen, deren Leitung Prof. Dr. Nelson anvertraut wurde. Später entschloß man sich, eine architektonische Abteilung anzugliedern, die unter dem Vortragenden die vorhandenen Gebäude aufnahm und den ganzen Bezirk systematisch ausgraben solle. Eine derartige systematische Bearbeitung ist bislang keinem der ägyptischen Tempel zuteil geworden. Auf die erste Grabungskompagne und ihre Ergebnisse kann man jetzt zurückblicken.

Der berühmte Amonstempel Ramses' III. bildet den Mittelpunkt der großen rechteckigen Anlage von Medinet Habu. Eine Ziegelmauer von etwa 18 m Höhe mit einer kleineren Vormauer davor umgibt sie. Den Haupteingang bildet das festungsartige, aus Werkstein erbaute Hohe Tor. Schon seit längerer Zeit hatte man erschlossen, daß südlich vom Tempel ein in Lehmziegeln erbauter Palast angestoßen haben müsse. Im übrigen dachte man sich den Bezirk erfüllt mit großen Speicheranlagen, wie solche hinter dem Ramesseum erhalten sind, und mit Nebenanlagen des Palastes.

Die Ausgrabungen, die bislang nur einen Teil der Südhälfte des Bezirks erfaßt haben, haben gezeigt, daß innerhalb des großen Rechtecks von Medinet Habu ein kleinerer, innerer Teil durch eine 12 m hohe und 6 m dicke Ziegelmauer abgetrennt war. Diese Mauer hatte Turmvorlagen, die in Pfeilschußabstand stehen und den Festungsmauern syrischer Städte wohl so ziemlich entsprochen haben werden. In diesem inneren Bezirk lagen die herrschaftlichen Anlagen, besonders der Palast, von dem hier gerade im besonderen die Rede sein soll.

Trotz der sehr weitgehenden Zerstörung der Ruinen ließen sich drei verschiedene Paläste nachweisen, die übereinander lagen. Der erste (älteste) und der zweite sind beide von Ramses III. erbaut worden. Der dritte gehört einer nicht wesentlich späteren Zeit an, ist aber so zerstört, daß man nur wenig über ihn ermitteln konnte.

Der Palast schließt sich seitlich an den Tempel so an, daß der erste Hof, der hinter dem großen Pylon liegt, zugleich Vorhof des Tempels und des Palastes ist. Die seitliche Säulenhalle dieses Hofes ist demnach Vorhalle des Palastes. Nach dieser Vorhalle öffnet sich in der Mitte das „Große Erscheinungsfenster", d. h. ein Balkon, wo der König seinen Getreuen „erschien wie die Sonne am Morgen". Von hier schaute er zu, wenn die seinem Vater Amon zu weihende Kriegsbeute vorgeführt wurde, oder wenn im Hof kriegerische Zweikämpfe ausgefochten wurden; von hier aus warf er seinen Günstlingen goldene Ketten als Belohnungen herab.

Die Palastfront ist — wie der ganze Tempel — in Werkstein ausgeführt und dementsprechend vorzüglich erhalten. Zwei Türen rechts und links des Erscheinungsfensters führen in das Innere des Palastes.

Der erste Palast sollte dem König nur als Absteigequartier bei Tempelfeiern dienen. Dementsprechend sind die Repräsentationsräume verhältnismäßig stattlich, die Wohn- und Schlafgemächer sehr bescheiden angelegt. Der Hauptsaal hatte drei Reihen von je vier Säulen. Darüber lagen Steinarchitrave, die vier parallele Tonnengewölbe von Lehmziegeln trugen. An der Rückwand dieses Saales muß der Thron gestanden haben, der aber nicht mehr erhalten ist. Nach links und rechts schließen sich Nebenräume an. Dahinter liegen die Privaträume des Königs: Das Wohnzimmer mit vier Säulen und einem Thronunterbau, links davon einige kleinere Räume, die wir als Magazine bezeichnen, rechts das Schlafgemach mit zwei Nebenräumen. Hinter dem Palast, aber von ihm durch einen Gang getrennt, liegt ein Nebengebäude mit sechs Doppelzimmern, vielleicht für das Gefolge oder als Vorratshaus bestimmt.

Von diesem ersten Palast, der bis auf die Grundmauern zerstört ist, kann man die Aufrißentwicklung und die Einzelheiten der Konstruktion an der anstoßenden, in Werkstein ausgeführten Frontmauer einwandfrei ablesen. Außerdem sind aber auch manche Architekturstücke (steinerne Säulen, Türgewände u. dgl.) wiedergefunden, so daß man ein ziemlich klares Bild von der ehemaligen Ausstattung dieser Palasträume bekommt. Besonders zu erwähnen ist ein großes Relief des Königs, der vom „Erscheinungsfenster" aus eine goldene Kette an einen Günstling herabwirft, — genau dieselbe Darstellung, die wir aus Gräbern von Tell Amarna kennen.

Der erste Palast wurde abgerissen und ein neuer auf ganz veränderter Grundplanung erbaut. Der Grund dafür war offensichtlich der, daß der königliche Bauherr weitergehende Raumansprüche, besonders

auch zur Unterbringung seines Harems stellte. Die Repräsentationsräume sind nicht größer, aber weiträumiger und höher als im ersten Palast: Auf eine kleine „Breite Halle", in der die Treppe zum Balkonfenster liegt, folgt die sechssäulige „Tiefe Halle" mit dem Thronsitz am Ende. Mehrere Nebengemächer schließen sich seitlich an, darin u. a. die Treppe zur Dachterrasse. Dahinter liegen die Privatgemächer des Königs: Das zweisäulige Wohnzimmer mit dem fein erhaltenen Alabaster-Thron, das Schlafzimmer mit erhöhter Bettnische, das Bad mit vollkommen erhaltener Einrichtung, bestehend aus Wandplattenbelag, Schamwand, Steinfußboden mit Entwässerung und Wasserbecken, und endlich die Kleiderkammer(?).

Der Harem liegt nun seitlich und hinter den königlichen Räumen: seitlich zuerst der Haremshof mit einer kleinen Säulenhalle an der Südseite. Darin eine Art kleinen Balkonfensters zum Ausblick auf den Hof. Das dahinter gelegene Haremszimmer enthält in der Mitte einen kleinen Alabasterthronsitz, vermutlich für den König. Anschließend ein Bad und Klosett(?). Dahinter liegen dann die Wohnungen für die Frauen: es sind drei an einen schmalen Flur gereihte, ganz gleichartige Wohnungen, je bestehend aus zwei Wohnzimmern, Bad (und Klosett?) und Kleiderkammer(?). Die Haremswohnungen stehen mit den königlichen Privatgemächern durch einen besonderen Gang in Verbindung und ebenso mit der Außenwelt, aber durch mehrfache Türen und Wächterstuben hindurch.

Der zweite Palast, auf dessen Türschwellen sich der Name eines Hohen Priesters des Amon, wahrscheinlich als des Bauleitenden, findet, war ähnlich konstruiert wie der erste, jedoch flüchtiger in der Ausführung. Nur die Türumrahmungen zeigen z. T. sehr feine Fayenceeinlagen, Darstellungen des Königs, der seine Feinde erschlägt oder zum Tempel schreitet, darüber gefesselte Gefangene, Syrer und Neger, die durch ihre bunte Tracht so anziehend wirken, usw. Von den Palmsäulen sind genügend Reste erhalten, ebenso von den reich gemusterten Fensterplatten, so daß man die Architektur auch des zweiten Palastes ziemlich vollständig wiedergewinnen kann.

Über die Verbindung des Palastes bzw. des Harems mit dem Hohen Tore, in dessen Obergeschoßräumen bekanntlich ebenfalls Haremsdarstellungen vorkommen, wird hoffentlich die nächste Grabungskampagne weitere Aufschlüsse geben.

H. Junker, Wien, spricht an Hand der in den Denkschriften bzw. im Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien 1928 erstatteten Berichte über seine Untersuchungen auf dem Friedhof von Gize und im Westdelta.

A. Klingenheben, Hamburg: *Die Tempora Westafrikas und die semitischen Tempora.*

Den Versuch, das Problem der semitischen Tempora von der Afrikanistik her in Angriff zu nehmen, dehnt der Vortragende auf das

hamitische Hausa in Westafrika aus. Die Bedeutungsanalyse der — abgesehen vom Imperativ — 8 sogenannten Tempora des Hausa ergibt, daß es sich bei ihnen um 4 Aktionsarten: Aorist, Progessiv, Ingressiv und Habitualis, sowie 2 relativische Nebenformen der beiden erstgenannten, einen Modus, den Jussiv, und nur ein wirkliches Tempus, das Futurum, handelt. Als Urform dieser Bildungen läßt sich der zeitlose Aorist nachweisen, der morphologisch durch Präfigierung der Subjektspronomina zum Ausdruck kommt. In der sudanesischen Sprache der Vai in Liberia hat der Ref. ein hinsichtlich seiner begrifflichen Kategorien fast völlig mit dem des Hausa identisches reich gegliedertes Verbalsystem festgestellt. Daher nimmt er in Übereinstimmung mit dem anthropologischen Befund an, daß der im Hausa als alleinige hamitische Urform des Verbums ermittelte Aorist unter dem Einfluß sudanesischer Denkweise zur heutigen Formenfülle des Hausa-Verbums ausgebaut worden ist, daß also das heutige hausanische Verbum gewissermaßen einen Mischtyp darstellt aus hamitischem Sprachstoff und sudanesischer Psychologie. Auch das Nebeneinander der präfigierenden und suffigierenden Konjugationsweise der osthamitischen Kuschitensprachen führt der Ref. im Gegensatz zu anderen Forschern, aber in Übereinstimmung mit Praetorius auf eine präfigierende Form zurück. So ergibt sich aus den genannten Hamitensprachen in Verbindung mit der Auffassung von Semitisten wie Bauer und Brockelmann hinsichtlich der semitischen Tempora, daß die hamitisch-semitische Ursprache — neben dem als Imperativ dienenden Verbalstamm — als einzige Verbalform nur den präfigierenden, zeitlosen Aorist gekannt hat. Die Analyse der behandelten hamitischen Verbalsysteme bestätigt somit die Annahme dieser Semitisten von der sprachgeschichtlichen Priorität des semitischen Imperfekts vor dem Perfekt. — Der Vortrag erscheint in: Zeitschrift für Eingeborenensprachen.

M. Pieper, Berlin, spricht über *Das ägyptische Märchen und seine Stellung in der Weltliteratur.* Der Vortrag wird in der ZDMG erscheinen.

W. Till, Wien: *Bericht über einen neuen achmimischen Papyrus.*

Papyrus der Wiener Nationalbibliothek Kopt. 10157. Beschriftung. Bezeichnung des Wortakzentes nach bestimmten Regeln durch Zirkumflex, Akut oder Gravis. Neubelegte achm. grammatische Formen und Wörter.

II. Keilschriftforschung.

Obmann: A. Schott, Bonn.

W. Andrae, Berlin: *Das Gotteshaus im Alten Orient.*

Die Absicht des Vortrages war, zu zeigen, wie sich in Verbindung mit dem Götterkult die ältesten Formen des Bauens mit Matten und

Schilfbündeln, mit Flecht- und Bindewerk und mit Verspannen durch die dreitausendjährige Geschichte des Alten Orients (und auch Ägyptens) erhalten haben und in anderem Material und neuen Formen sich getreulich widerspiegeln. Ferner sollte gezeigt werden, wie sich vom Hause des wohnenden und unsichtbar werdenden Gottes das des erscheinenden, in menschlicher Gestalt gezeigten Gottes abspaltet: der tiefere Grund, weshalb sich in Babylonien die hohe Zikkurat als erhöhter Wohnort, der Tieftempel als Erscheinungsort in Torform herausbildeten, und wie diese beiden dann in Assyrien übernommen und mit Nordischem verschmolzen wurden. Von hier aus gewinnt man Einsichten in den syrisch-palästinischen Tempelbau.

V. Christian, Wien: *Die Datierung der ersten Dynastie von Ur.*

Auf Grund der Funde von el Obeid wird der Beginn der ersten Dynastie von Ur gewöhnlich vor Urnanše (so für Urnina) datiert (ca. 3100—3000 v. Chr.). Besonders Gadd hat sich im ersten Bande der Reihe „Ur-Excavations" bemüht, mit sprachlichen und epigraphischen Gründen diese Datierung zu stützen. Eine kritische Überprüfung seiner Argumente führt aber dazu, die erste Dynastie von Ur etwa in die Zeit von Eannatum bis Entemena anzusetzen. Archäologische wie stilistische und historische Momente erlauben anscheinend, die Periode der ersten Ur-Herrscher noch etwas genauer zu fixieren, wodurch sie in die Frühzeit Eannatums, beziehungsweise in die Regierung seines Vorgängers Akurgal fallen. An der Herrscherreihe von Akkad datiert, ergibt sich, daß die erste Dynastie als vorsargonisch, die zweite jedoch vermutlich als frühsargonisch anzusetzen ist. In absoluten Zahlen ausgedrückt, bedeutet dies, da Eannatum höchstens ungefähr zwei Generationen vor Sargon gelebt haben dürfte und die Akkad-Dynastie etwa um 2530 v. Chr. begann, daß der Beginn der ersten Dynastie von Ur in die Zeit um 2600 v. Chr. fällt. Die Datierung weicht von der bisher üblichen (3100—3000 v. Chr.) allerdings um rund 400—500 Jahre ab.

Th. Dombart, München: *Die altorientalischen Zikkurat-Darstellungen und ihr Wert für die Rekonstruktion des babylonischen Turmes.*

Durch maßgenaue keilinschriftliche Angaben war schon seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ein ungefähres Bild der einstigen Gestalt des Babelturms herstellbar, etwa im Schema einer Stufenpyramide, bei der die Gesamthöhe genau so groß war wie die Basisseite des quadratisch angelegten Turmgrundrisses. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts fand diese bloß aus theoretischen Zahlenüberlieferungen der Inschriften geschöpfte Schema-Rekonstruktion eine praktische Bestätigung und einen soliden Untergrund durch Aufdeckung der Babelturm-Unterpartie mitten in der alten Weltstadt. Denn die Maßzahlen der Inschriften für das Grundrißquadrat (von über 90 m Seitenlänge) sowie die für die Höhen des ersten Stockwerks (über 33 m) und des zweiten Geschosses (über 18 m) waren nun durch die Ruine als tatsächlich

einst praktisch ausgeführt gewesene Baugrößen erwiesen, so daß jetzt auch die übrigen Maßangaben der keilinschriftlichen Baubeschreibung des Turmes (für die obere Partie) als ebenso zuverlässig gelten mußten, die Maße, welche klar eine kräftig abgetreppte „Stufenpyramide" mit krönendem Tempelhaus (ca. 24×21 m) forderten. Gegenüber der Hypothese Koldewey's, dessen Rekonstruktion statt einer „Stufenpyramide" einen kolossalen „Würfel" ergab, konnte der Vortragende, wie schon 1915 an den bis dahin bekannt gewesenen Reliefdarstellungen von Babelturmbildern, so jetzt an der Hand weiteren und ganz neuen Darstellungsmaterials zeigen, wie zwingend auch diese bildlichen Zikkurat-Schilderungen von der altsumerischen Zeit über die babylonische und bis zur jungassyrischen Epoche einmütig nicht ein „Würfel"-Schema festhielten, sondern durchweg die Gestalt des kräftig abgestuften Terrassenturms, so daß grade auch vom Standpunkt der alten bildlichen Zikkurat-Dokumente logisch ausschließlich die Rekonstruktionen mit kräftigen Absatzbildungen im näherungsweisen Stufenpyramidenschema ernst genommen werden können, weil nur sie dem einheitlich übereinstimmenden Zeugnis von Ruinenbefund, Inschriften und bildlicher Darstellung Rechnung tragen und darum der einstigen Wirklichkeit am besten nahekommen.

Joh. Friedrich, Leipzig: *Hethitische Mythen.*

Der Vortragende gab zunächst einen Überblick über die in hethitischer Sprache vorliegenden Bruchstücke des Gilgameš-Epos, die deshalb wertvoll sind, weil sie meist Episoden behandeln, die in den akkadischen Rezensionen des Epos nicht erhalten sind. Dann teilte er zwei einigermaßen gut verständliche einheimisch-kleinasiatische Mythen mit, die Sage vom Kampfe des Wettergottes mit dem Schlangendämon Illujankaš, die schon seinerzeit von Zimmern in der Streitberg-Festgabe (Leipzig 1924), S. 430—41 behandelt und deren Verständnis inzwischen durch neu hinzugekommene Bruchstücke weiter gefördert worden ist, sowie den Mythus von Verschwinden und Wiederkehr des Fruchtbarkeitgottes Telipinuš, dessen sprachliche Erklärung leider noch große Schwierigkeiten bereitet.

Ferd. Hestermann, Hamburg: *Systematische Gruppierung und Zuordnung der kleinasiatischen und übrigen vorderasiatischen Sprachen.*

Die typische matriarchale Kultur Lykiens läßt sich um einige ausschlaggebende Momente bereichern. Die Grabdenkmäler sind Atavismen der Pfahlbauten oder Felsgräber usw. König wies für die elamischen Urkunden ebenfalls solche Erscheinungen nach, aber niemand hat m. W. darauf hingewiesen, daß in Elam und in Lykien zwei verschiedene Formen des Matriarchats vorliegen: in Elam in der Dynastenfamilie, in Lykien in allen Familien. Das sind schon zwei Gruppen Pelasger und Ibero-Basken gehen in der Couvade parallel, erstere mit Zeus-Kindbetter, letztere mit den Kantabrern historisch und in der

Sage. Das ist die dritte Gruppe. Die Etrusker bilden, wenn sie matriarchal sind, jedenfalls eine von den andern dreien verschiedene Gruppe. Sprachlich bilden die Gruppen Gemeinsamkeiten. Im System der Zahlwörter, im Wagenbau und seiner Benennung, in der zweiten Gruppe der Sprachschichtung. Wir werden im Idg. drei Gruppen der Proto-, Medio- und Vollindogermanen sprachlich annehmen müssen. Die neue Studie des Aino berührt nur Proto- und Medio-Idg. Der weitere Inhalt wird in extenso erscheinen. Mein Vortrag auf dem Haager Linguistenkongreß Osterwoche 1928 über den Monosyllabismus als Vergleichskriterium in der Sprachwissenschaft war der Ausgangspunkt.

C. F. Lehmann-Haupt: *Über sprachliche und geschichtliche Ergebnisse aus Lieferung I des Corpus Inscriptionum Chaldicarum.*

Unter Vorlage von Lieferung 1 je des Text- und des Tafelbandes des Corpus und des bis zum letzten Kapitel fertig gedruckten letzten Bandes (II, 2) seines „Armenien einst und jetzt" (an dem nur noch der Schlußabschnitt und die Register fehlen), wies der Vortragende hin auf Nr. 11, die Inschrift vom Täbriztore zu Wan, die die erste Nachricht von der Besiedlung des Wanfelsens unter Ispuinis bezeugt und zugleich die Nachfolge (Ispuinis; dessen Sohn Menuas; dessen Sohn Inuspuas) regelt, eine Regelung, die aber nicht zur Ausführung gekommen ist, da auf Menuas ein anderer Sohn, Argistis, folgte. Daß bei der theokratischen Anlage des Chalderstaates auch die Verehrer des Chaldis die Chalder mit dem Gottheitsdeterminativ bezeichnet werden, wird bestätigt durch die Schreibung *ILÂNI*pl *ILU Chal-di-ni*, in der zum Unterschiede von den menschlichen als (Gott)Chaldini bezeichneten Chaldern, die Chaldi-Gottheiten, denen Opfer bestimmt werden, in der Inschrift vom „Mithrastore" (Nr. 18) durch ein nochmals vorgesetztes „die Götter" unterschieden werden. — Die Bilinguis der berühmten Kelischin-Stele (Nr. 12) liefert nicht nur eine wesentliche Bereicherung an gesicherten Bedeutungen chaldischer Wörter und Wendungen sondern beweist auch durch ihre positiven Angaben sowohl wie durch die ungenügende Kenntnis ihres Urhebers von den beiden Sprachen, die er anwendet, daß das Gebiet von Muṣaṣir, in dessen Nachbarschaft sie errichtet war, eine durch Ispuinis von Wan aus angelegte chaldische Kolonie, nicht etwa der Ausgangspunkt und ein Teil der Ursitze der Chalder gewesen ist.

J. Lewy, Gießen: *Ein altpersisches Specksteinrelief mit Darstellung eines Vorgängers des Darius I.* (*mit Lichtbildern*).

Im Berner Historischen Museum bemerkte R. Delbrück kürzlich ein Specksteinrelief von ca. 32×20 cm, dessen Photographie er mir zur Entzifferung der Kartusche überließ. Diese enthält eine Keilschriftlegende, welche sich als elamisch erwies; sie beginnt mit den Worten *sunkuk Par-sin* „König von Persien". Auf diesen Titel folgt der senkrechte Keil, also das Personendeterminativ, und ein Zeichen,

das der in den elamischen Achämenideninschriften üblichen Form des Zeichens *kur* sehr nahe kommt. Auch wenn man zunächst dahingestellt läßt, ob der Königsname Kyros, elamisch Kuraš, (wie ich vermuten möchte aus Gründen des Raummangels) zu *kur* abgekürzt werden konnte oder nicht — entsprechende Abkürzungen zum Beispiel des Seleukidennamens Antikusu-*Ἀντίοχος* sind ja bekannt —, stimmt diese Inschrift gut zu dem, was sich schon bei flüchtiger Betrachtung des Reliefs ergibt. Hauptperson der Darstellung ist nämlich ein thronender Herrscher, vor dem eine die Proskynese vollziehende Gestalt liegt. Diese trägt dieselbe, von Herzfeld als speziell elamisch-anzanische Frisur erklärte Haartracht, wie der bekannte geflügelte Genius von Pasargadae; neben ihr steht das schon aus den babylonischen Kudurrus bekannte, auf den Achämenidenreliefs von Persepolis in doppelter Zahl wiederkehrende Räuchergefäß. Links neben der Kartusche, die unmittelbar über dem Thronenden angebracht ist, befinden sich am oberen Ende des Reliefs zwei Embleme, zunächst (charakteristischerweise im Mittelpunkt des ganzen Bildrandes) die einfache Sonnenscheibe, dann der übliche Ahuramazda in der Sonnenscheibe; beide begegnen bekanntlich in ähnlicher Vergesellschaftung auf altpersischen Siegeln (Weber, Der Alte Orient, Bd. 18, Nr. 464a) und vor allem wiederum in Persepolis. Auch das ist unserem Relief und den Darstellungen thronender Achämeniden in Persepolis gemeinsam, daß der hinter dem Throne Stehende einen das Kinn verhüllenden Bašlyq trägt (im Gegensatz zu den Dienern der aus dem Palaste tretenden Herrscher, die einen Kopfreif zu tragen pflegen). Vielleicht darf man sogar eine individuelle Eigentümlichkeit der Herrscher von Persepolis auch auf unserem Relief wiederfinden, die im Achämenidenhause wie es scheint erbliche, tief herabhängende Nase, auf die Herzfeld mehrfach hingewiesen hat.

Darstellung und Inschrift weisen also gleichmäßig in die Zeit der Achämeniden. Wenn aber die Inschrift der Kartusche nicht mit dem Königsnamen beginnt, wie die bekannte Kyrosinschrift von Pasargadae „Ich bin Kyros, der König, der Achämenide" und wie so viele andere Bauinschriften seiner Nachfolger, sondern mit dem Titel „der König von Persien", so ist sie gewiß keine Bauinschrift, die den Urheber des Reliefs nennen soll, sondern eine erklärende Beischrift, wie sie auf den assyrischen Reliefs der Sargonidenzeit üblich sind. Somit ist nicht der König von Persien der Auftraggeber unseres Reliefs, sondern eine andere Persönlichkeit, die Anlaß hatte, den Herrscher darstellen zu lassen. Man wird kaum fehl gehen, wenn man diese unbekannte Persönlichkeit, die elamisch schreiben ließ, mit der vor dem König liegenden Gestalt mit der elamischen Frisur identifiziert. In der Tat verewigt die dargestellte Szene allem Anscheine nach eine Audienz, vielleicht sogar die Investitur des Liegenden, also einen gewissen Höhepunkt im Leben jener Persönlichkeit. Die Bedeutung der Beischrift ist damit aber noch nicht erschöpft. Wenn es richtig ist, daß sich des

Kyros Empörung gegen Astyages darin dokumentiert hat, daß er bald nach Beginn seiner Regierung eine neue Hauptstadt baute — Pasargadae, das bei Xenophon *αἱ Πέρσαι* heißt — und gleichzeitig den früher nicht nachweisbaren Titel „König von Persien", babylonisch *šar parsu*, annahm, dann kann der König unseres Reliefs nicht älter als Kyros sein, und wird die Darstellung, wenn anders die Inschrift ganz korrekt ist, in den ersten 20 Jahren seiner Regierung entstanden sein; denn spätestens seit der Eroberung von Babylon hat Kyros die Titel „Großer König", „König der Gesamtheit" oder „König der vier Weltgegenden" und ähnliche angenommen, und auch seine Nachfolger haben sich bekanntlich in erster Linie als „Großer König" und „König der Könige" und erst in zweiter Reihe als „König in Persien" bezeichnet.

Neben dem Vielen, was der Kunst der jüngeren Achämeniden und dem Berner Relief gemeinsam ist, enthält das letztere jedoch auch vieles Neue und Singuläre; vor allem im Gewand des Königs und in seiner Haartracht, ferner in einem eigenartigen Leuchter in seiner Rechten, auf dem 3 Gefäße mit lodernden Flammen angebracht sind; schließlich in einer dem König gegenüberstehenden Gestalt, die mit beiden Händen einen jenem ersten ähnelnden, aber einflammigen Leuchter ergriffen hat. Man wird in diesen lodernden Flammen nichts anderes sehen können als das auch den klassischen Schriftstellern bekannte heilige Feuer.

Es ist zu hoffen, daß DELBRÜCK die Probleme, die an diese und andere, zum Teil auch stilistische Besonderheiten des bisher unbekannt gebliebenen Reliefs anknüpfen, demnächst ausführlich behandeln wird.

P. MERIGGI, Hamburg: *Die hethitische Hieroglyphenschrift.*

Vortragender will: erstens die Eigenart dieser Schrift darlegen, zweitens das zeigen, was man vom Anfang gewisser Inschriften schon jetzt verstehen kann, noch bevor sie gelesen werden können. Zu dem ersteren Zweck geht er von der homogensten Inschriftengruppe, den 7 Bleistreifen aus Asur, aus und stellt auf Grund statistischer Untersuchungen über die Verwendung der Grundzeichen, ihre Stellung innerhalb der durch den Worttrenner gesicherten Wortgrenzen und ihre Verbindung mit dem „Dorn", die Natur der Zeichen (ob Lautzeichen oder Ideogramme) fest.

Andererseits wird durch die Feststellung des Wortes für „Sohn" (und des damit stammverwandten Wortes für „Enkel") der Anfang mehrerer Inschriften erst verständlich, und ganze Reihen von Dynastennamen von Kargamis, Hamath und vor allem Marqaš lassen sich aufstellen und ermöglichen einen Vergleich mit den aus Keilschrifttexten gewonnenen Dynastenreihen, auf Grund dessen eine Entzifferung nicht mehr so aussichtslos erscheint.

Diskussion: C. F. LEHMANN-HAUPT gab seiner Befriedigung darüber Ausdruck, daß die Lesung Syennesis, die er von jeher, nachdem sie Jensen vorgeschlagen, für sehr einleuchtend und wahrscheinlich

gehalten, jetzt gesichert erscheine. Wie schon vor Jahren wies er darauf hin, daß wir dann aber, da Syennesis ein kilikischer Titel war, besser als von hethitischen vielmehr von kilikischen Hieroglypheninschriften reden, in dem Sinne des kilikischen Großreiches, von dem der späte römische Chronograph Solinus aus sehr alter logographischer Quelle eine Kunde bewahrt hat: das Verbreitungsgebiet der kleinasiatischen Hieroglypheninschriften stimmt zu dem bei Solinus angegebenen Umfang dieses kilikischen Großreiches. — Daß die Königsgenealogien und das Wort für Sohn (wie für Enkel) bei der Entzifferung eine Rolle spielen, bietet eine vertrauenerweckende Analogie zu der Entzifferung der Keilschrift durch Grotefend.

A. Schott, Bonn: *Der zeitliche Ansatz religiöser Dichtungen Assyriens und Babyloniens.*

Das Bild des religiösen Keilschrifttums gewinnt bei geschichtlicher Darstellung wesentlich an Tiefe. Wir haben von den uns vorliegenden religiösen Schriftdenkmälern auszugehen, müssen aber die zu ihnen führenden zeitlichen Reihen der früheren Überlieferungsbilder der Texte zu bestimmen suchen. Zeichenwahl, Aussprache und Grammatik, Stil, Inhalt, Gehalt: in dieser Folge von „Mittel- und Zweckverhältnissen", die noch feiner abgestuft werden könnte, wächst die Widerstandskraft der Merkmalsphären einer Dichtung gegenüber den Abirrungskräften der Überlieferung und dementsprechend ihr Wert für die Erkenntnis der Abfassungszeit des Textes. Der Maßstab für das Alter einer jeden Merkmalsphäre ist aus den Königsinschriften und den übrigen zeitbestimmten Schriftdenkmälern herauszuschälen, wozu umfangreiche unveröffentlichte Arbeiten des Vortragenden dienen sollen. Schon jetzt aber läßt sich einiges Ungefähre, nachmals genauer zu Fassende zur Geschichte der religiösen Keilschriftdichtung angeben: Vor der Zeit von Isin und Larsa finden wir eine hymnisch-epische Kultdichtung der Sumerer (Tamuzlieder, Lugal-e, Klagelieder über Landesnöte); großenteils gleichzeitig damit eine rein mythologische oder heldentümliche Epik akkadischen Volkstums, ohne kultischen Einschlag (Zû, Etana, Adapa, Ištars Höllenfahrt, Gilgamešepos). Dem Zeitalter an der Wende vom 3. zum 2. Jahrtausend scheint eine theologischlehrhafte Dichtungsart eigentümlich zu sein (Ištars Erhöhung, Agušaja, vielleicht der mythische Teil von utukkê lemnuti). Die frühere Kassitenzeit ist im Bereich unserer Frage für uns ein unbeschriebenes Blatt. Vom 14. Jahrhundert an nimmt die Wirkungskraft des einzelseelischen Innenlebens (Leiden des Gerechten u. a.), aber auch des Glaubens an eine stark entsinnlichte Sterngestalt der Götter mächtig zu (Šurpu, Maḳlu, šu-ila-Hymnen, Eralied, „Hiobsgedicht", Weltschöpfungslied).

F. H. Weissbach, Leipzig: *Sargons II. Feldzug nach Asdod.*

Der Vortragende ging von Jes. Kap. 20 aus, einer Prophezeiung, die eine schwere Niederlage Ägyptens und Äthiopiens im Kampfe gegen

Assyrien schildert und so genau datiert ist, wie selten eine Prophezeiung im A. T. Die Angabe: im Jahre, da Tartan nach Asdod kam, bestimmt die Zeit auf 713; 711 ist dann Sargon selbst gegen Asdod gezogen. Der Vortragende geht näher auf die keilinschriftlichen Angaben Sargons über die Schicksale Asdods in jener Zeit ein und zeigt, daß sie nicht nur in wichtigen Punkten voneinander abweichen, sondern auch eine von der herkömmlichen abweichende Deutung zulassen. In Asdod war 713 der König Azuri von den Assyrern ab- und sein Bruder Aḫimiti eingesetzt worden. Dieser wurde von einer Assyrien feindlichen Partei verdrängt und an seine Stelle ein gewisser Jamani erhoben. Gegen ihn zog 711 Sargon selbst und eroberte Asdod. Über das Schicksal Jamanis gehen die Berichte der verschiedenen Quellen auseinander. Am ausführlichsten war die Prisma-Inschrift. Leider ist sie auch am meisten beschädigt, so daß sich gerade für diese Frage nichts ergibt. Die Annalen-Inschriften berichten, daß Sargon Jamani gefangengenommen habe. Im Widerspruch damit stehen die Angaben der beiden Prunkinschriften, wonach Jamani nach Muṣri an der Grenze von Meluḫḫa geflohen wäre. Der Vortr. hält an der alten Deutung dieser beiden geographischen Begriffe (Ägypten und Äthiopien) fest und weist darauf hin, daß in einem Keilschriftbruchstück die Einwohner von Meluḫḫa als „schwarz" bezeichnet werden. Meluḫḫa ist also Negerland, Kusch, wie es in der Bibel, Kusi, wie es in den Inschriften Asarhaddons und Aŝurbanaplis genannt wird.

Beide Prunkinschriften haben im Anschluß an die Flucht Jamanis noch je eine Angabe, die man bisher dahin gedeutet hat, daß der König von Meluḫḫa aus Furcht vor Assyrien den Jamani gefangengesetzt und nach Ninewe ausgeliefert hätte. Der Vortr. hat schon vor Jahren auf eine andere Deutungsmöglichkeit hingewiesen, wonach vielmehr der König von Meluḫḫa gefesselt nach Assyrien ausgeliefert worden wäre. Allerdings sind die Angaben wieder nicht klar und bestimmt genug. Die Beziehung des Objektpronomens auf Jamani ist stilistisch hart, da der Name Jamani mehrere Zeilen vorher zuletzt genannt war und nicht wiederholt wird. Besäßen wir nur die kleine Prunkinschrift mit dem Satze: „Den König von Meluḫḫa streckte die Furcht vor dem Glanze Assurs meines Herrn nieder, sie legten ihm Hände und Füße in eiserne Fesseln und ließen ihn vor mich nach Assyrien bringen", so würde niemand dies anders verstehen, als daß der König von Meluḫḫa der Ausgelieferte war. In der großen Prunkinschrift steht aber an Stelle von „sie legten" der Singular „er legte", an Stelle des zweiten Verbums „sie ließen bringen" auch ein Plural „sie brachten". Von den beiden Angaben „sie legten" und „er legte" kann nur eine richtig sein. Der Vortr. ist geneigt, sich für den Plural zu entscheiden und so die Deutung auf eine schwere Niederlage Äthiopiens, die mit der Gefangennahme des Königs endete, zu gewinnen. Dies stehe nicht nur im Einklang mit der jesajanischen Prophezeiung, sondern werde auch durch einige Reliefbilder in Saal V des Sargonspalastes nahegelegt, die ein

assyrisches Heer im Kampfe gegen ein Negervolk zeigen. Die Frage, wer der von Sargon nicht genannte König von Meluḫḫa gewesen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Der Vortr. denkt in erster Linie an Pianchi, möchte aber das letzte Wort in dieser Frage dem Ägyptologen überlassen, wie er überhaupt glaubt, daß das ganze Problem nur durch Zusammenarbeit des Alttestamentlers, des Ägyptologen und des Assyriologen lösbar ist.

H. Zimmern, Leipzig: *Leidende, sterbende und auferstehende Götter in Babylonien.*

Der Vortragende behandelte im einzelnen die wichtigsten babylonischen Mythen, die für die Frage vom Leiden, Sterben und Wiederauferstehen einer Gottheit in Betracht kommen, darunter insbesondere die vom Gotte Tammus, dem Sohne der Muttergöttin, aber auch solche von der Göttin Ischtar, dem Mondgotte Sin und von Marduk-Bel, dem Stadtgotte von Babylon. Dabei ging er namentlich näher auf eine mit dem Hauptfest dieses Gottes, dem Neujahrsfest im Frühling verknüpfte kultische Feier ein, bei der das Leiden und der Sieg dieses Gottes szenisch dargestellt wurde. Zum Schluß wies der Vortragende noch kurz auf mögliche Zusammenhänge mit verwandten Vorstellungen im Messias- und im Christusbilde hin, ohne aber im einzelnen auf diese schwierigen Fragen einzugehen.

III. Altes Testament.

Obmänner: J. Meinhold, F. Feldmann, P. Kahle, Bonn.

L. Dürr, Braunsberg: *Psalm 110 im Lichte altorientalischer Forschung.*

Zwei wichtige Erkenntnisse hat uns die neuere Psalmenforschung gebracht: Die Bedeutung der Liturgie für die Erklärung der Psalmen sowie die überragende Stellung des Königs in dieser Liturgie, sei es als Subjekt (Liturge) wie als Objekt derselben (Königspsalmen). So läßt sich auch Psalm 110 auf Grund des heutigen altorientalischen Materials (Krönungsliturgien, Jahresfeste der Könige) als echte Krönungsliturgie, beim Krönungsfeste wie bei dem jährlichen Thronerhebungsfest vom „Propheten“ gesungen, erklären. Das Zusammenstimmen dieses Materials und der einzelnen Züge unseres Psalms ist direkt überraschend: Inthronisation zur Rechten der Gottheit (V. 1), Überreichung des Zepters (V. 2), Huldigung der Würdenträger des Reiches als Vertreter des gesamten Volkes (V. 3), Proklamation des königlichen Priestertums (V. 4), Verheißung des Sieges über die Feinde (V. 5. 6) und Anspielung auf die Krönungsprozession (V. 7). Auch nach der philologischen Seite hin sowie in textkritischer Beziehung (Masoratext!) ergeben sich dadurch überraschende Gesichtspunkte. (Der Vortrag wird im Druck erscheinen.)

W. Eichrodt, Basel: *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?*

Ausgehend von der gegenwärtigen theologischen Lage, die neben der historisch-genetischen eine theologisch-systematische Darstellung der alttestamentlichen Religion verlangt, behandelt Ref. die Frage, ob auf diesem Wege ein Verständnis des Wesens dieser Religion erreicht werden könne oder ob dazu eine religionsdogmatische Disziplin notwendig sei. Die Beantwortung dieser Frage verlangt eine prinzipielle Besinnung auf die Aufgabe, Methode und Leistung der Geschichtswissenschaft überhaupt, durch die das subjektive Moment aller historischen Forschung wie die Art der von ihr vollzogenen Deutung geschichtlicher Größen klar heraustritt. Historie und intuitive Erkenntnis stehen nicht im Verhältnis des Gegensatzes zueinander, sondern der gegenseitigen Ergänzung. Von da aus wird eine Sinndeutung der alttestamentlichen Religion auch innerhalb der empirisch-historischen Disziplin als möglich und notwendig erkannt, wobei allerdings über die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen Klarheit bestehen muß, sofern die theologische Eigenart des Auswahlprinzips und des perspektivischen Zielbegriffs scharf zu fixieren und die Grenzen gegen die Wissenschaft der Normen einzuhalten sind. — Der Vortrag erscheint in der ZAW 1929.

J. Fischer, Bamberg, berichtet über *Septuaginta und Masora zu Jes. 4, 5; 9, 4 (5); 46, 1. 2.* Er anerkennt, daß von Wutz reiche Anregung für die LXX-Forschung ausgegangen ist und daß sein Buch manche wichtigen Beobachtungen enthält. Doch habe seine Hypothese, daß dem LXX nicht der hebräische Kons.-Text, sondern der hebräische Text in griechischer Transskription vorgelegen hat, bisher keinen Boden. Dies wird bewiesen auf Grund der oben angeführten Stellen. Die Untersuchung des LXX-M. des gesamten Buches Jesaias hat Fischer zu dem Resultat geführt, daß genanntes Buch dem Übersetzer mit voller Sicherheit nicht in griechischer Transskription vorgelegen hat, sondern als hebräischer Kons.-Text; Fischer hofft sein Werk in Bälde veröffentlichen zu können.

K. Galling, Berlin, jetzt Halle, sprach über *die Staatsverfassung im vorexilischen Israel.* Das Thema war auf die Frage nach der Stellung des Königs in innerpolitischer Beziehung beschränkt; in drei Abschnitten handelte der Referent von den Faktoren, die die Königswahl bestimmten, von den Urteilen in Psalmen, Sprüchen und Prophetenworten über Macht und Recht des Königtums und von den Einwirkungen der die Königswahl bestimmenden Volksgruppen auf die Staatsverfassung. Als neue Beobachtung darf die Erkenntnis angesprochen werden, daß im Südreich (und zwar nur in diesem) seit der Mitte des 9. Jahrhunderts eine Arbeiterbewegung bemerkt wird, die sich im sog. Deuteronomium (unter Mitwirkung prophetischer und priesterlicher Kreise) eine „sozialistische" Staatsverfassung schafft. Eine Erklärung dieser Erscheinung kann u. a. darin gesehen werden, daß der Süden

in Jerusalem eine wirkliche Großstadt (im Verhältnis zum Landausmaß Judas) und damit ein großstädtisches, aktionsfähiges Proletariat besaß, und daß mit Jesaia, Micha und Jeremia der prophetische Protest gegen den Klassenstaat gerade in Jerusalem laut wurde.

Joh. Hempel, Göttingen: *Zur Bewertung hebräischer Bibelhandschriften.*

Gegenüber der kritiklosen Verwendung beliebiger innermasoretischer Varianten zur Unterstützung außermasoretischer Abweichungen vom textus receptus wird an einer Reihe von Beispielen gezeigt, daß nur ein kleiner Bruchteil der innermasoretischen Varianten für eine dem receptus gegenüber bessere Lesart in Frage kommt. Zugleich aber wird betont, daß sich tatsächlich in den Handschriften noch einzelne bessere Lesarten erhalten haben (relativ häufig da, wo eine Variante mit dem Samaritanus zusammenstimmt), die dem allgemeinen Ausgleichungsprozeß entgangen sind, dem der Bibeltext in früher nachchristlicher Zeit unterworfen wurde.

H. Herkenne, Bonn: *Zur Textkritik an den Psalmen.*

Die Textkritik an den Psalmen, in der das subjektive Empfinden bisher eine starke Rolle gespielt hat, muß auf einen sichereren Boden auf Grund des Textmaterials gestellt werden. Der deswegen notwendige apparatus criticus verlangt auch eine exakte Neubearbeitung des nicht unwichtigen Psalmentargums. Um die in vorchristlicher Zeit vernachlässigte kritische Behandlung des Psalmentextes in ihren Folgen aufzuklären, können das Bild der hebräischen Sirachfragmente sowie der althebräischen Schrift gute Dienste leisten. Die sog. metrische Nachprüfung der Psalmen ist zwar nicht ausschlaggebend für die Textkritik, kann aber mitunter die Aufdeckung von Textschäden erleichtern. Das Gesagte wurde an der Hand von Beispielen erläutert.

Albert Herrmann, Berlin: *Eine phönikisch-hebräische Erdkarte aus dem Zeitalter Salomos.*

Die Entstehung der biblischen Völkertafel (Gen. 9, 18—10, 32) ist noch heute ein ungelöstes Problem. Zwar steht fest, daß sie auf zwei Hauptquellen zurückgeht und von diesen der Priesterkodex die umfassendste ist, und daß die Namen nicht Personen, sondern Völker bezeichnen. Jedoch über die Herkunft der Namen bestehen noch große Zweifel. Es ist aber zu wenig beachtet worden, daß über die Namen des Priesterkodex viel eingehender eine Parallelquelle unterrichtet, das Buch der Jubiläen, eine apokryphe Schrift, die nur in einer äthiopischen Übersetzung vollständig vorliegt. Den hebräischen Vortext — zwischen beiden Texten steht eine griechische Version — verlegt man neuerdings in die Makkabäerzeit. Aber ein Vergleich mit dem kanonischen Text zeigt, daß der Kern der Jubiläen unter Salomo entstanden sein muß und somit älter ist als die Quellen der Genesis. Zu demselben Ergebnis führt uns die Geographie der Jubiläen, wie sie uns namentlich in der

ausführlichen Beschreibung der Wohngebiete von Sem, Ham, Japhet und ihren Söhnen entgegentritt. Diese Beschreibung erweist sich als Ablesung aus einer Kreiskarte, in der der Berg Zion den Mittelpunkt bildete, der Berg Sinai und der Garten Eden südlich davon lagen. Auf dem Wege einer Rekonstruktion dieser Karte stellt sich heraus, daß Sem etwa Vorderasien, Ham Nordafrika, Japhet Südeuropa entspricht, während der Garten Eden einen heiligen Bezirk im Quelland des Gihon, d. h. im nördlichen Abessinien, darstellt; auch die „Enkel Noahs" erhalten innerhalb der festgestellten Wohngebiete ihren Platz, zumal sie sich an den entsprechenden Sitzen als Völkernamen anderweitig belegen lassen.

Zugrunde liegt eine phönikische Erdkarte aus der Zeit der Seeherrschaft der Tyrier (950 v. Chr.). Ein unter Salomo lebender Levit hat diese Karte als Ergänzung zur Urgeschichte seines Volks benutzt; dabei paßte er ihren ethnographischen Inhalt vor allem an eine einheimische Sage, wonach Sem, d. h. Israel, der Herr, Kanaan, sein Knecht sei. Die späteren Bearbeiter dieser Urgeschichte bis zum Redaktor der Genesis haben, da die Erdkarte bald verlorenging, den geographischen Hintergrund der Darstellung von Noah und seinen Söhnen nicht mehr verstanden; sie begnügten sich mit einer Namenliste, die sie durch verschiedene Zutaten mehr und mehr entstellten. Zugleich hoben sie den Garten Eden aus dem älteren Vorstellungskreis heraus und verlegten ihn — nunmehr als Quelland der vier Weltströme — östlich von Babylonien. Die Sage vom Paradies und die biblische Völkertafel sind also im wesentlichen Umdeutungen einer in einer phönikischen Erdkarte niedergelegten Geographie.

F. Horst, Bonn: „*Deuteronomium und Dekalog*".

Unter Beschränkung auf den ersten, kultrechtlich orientierten Teil des deuteronomischen Rechtsspiegels suchte der Ref. den Nachweis zu führen, daß den in Betracht kommenden Kap. (12—18) eine Reihe alter, prägnant abgefaßter Rechtssätze zugrunde liegen, die in ihrer Haltung noch durchaus vordeuteronomisch sind. An diese Rechtssätze habe sich, noch in vorexilischer Zeit, eine Bearbeitung angeschlossen, die sie nach den spezifisch deuteronomischen Forderungen hin kommentiert habe. In (nach-) exilischer Zeit sei dann dieser Bearbeitungsprozeß noch in 2 weiteren Schichten fortgesetzt worden. Soweit die alten Rechtssätze das Kultrecht beträfen, seien es an Zahl 10 gewesen, so daß man von einem den Kap. 12—18 zugrunde liegenden Dekalog sprechen könne. Daß die Bearbeitungen, besonders die erste, auch anderes älteres Material, etwa das Bundesbuch in Kap. 15, hinzugezogen haben, ist natürlich. Der ursprüngliche Dekalog, von dem je 2 Sätze sich zu einer engeren Einheit zusammenschlössen, mache auch den Aufbau der Kap. 12—18 des Deuteronomiums verständlich. Mit Vorsicht wurde eine Vermutung über die Heimat dieses „deuteronomischen" Dekalogs geäußert. — Debatte: Sellin, Budde, Puukko.

B. Jacob, Dortmund, sprach über „*Die Talion, im Bundesbuch*". Er wies nach, daß die bisher übliche Auffassung des alttestamentlichen Wortes „Auge um Auge, Zahn um Zahn" irrtümlich ist. Der Satz bedeutet nicht Talion, d. h. buchstäbliche Vergeltung, sondern angemessene Entschädigung. Strafrechtliche Verstümmlung widersprach zu allen Zeiten dem Judentum.

H. Junker, Bonn: *Die Frau im alttestamentlichen Kult.*

Die Tatsache, daß unter den ältesten Persönlichkeiten, denen der Name *nabī'* bzw. *nebī'ā* beigelegt wird, sich zwei Frauen: Miriám und Debora befinden, erklärt sich aus den engen Beziehungen, in denen ursprünglich der *nabī'* zum Kult, insbesondere zu Kultlied und Kulttanz stand. Denn im altisraelitischen Kult genoß die Frau größte Bewegungsfreiheit. Vgl. Ex. 32, 17—19 die Reigentänze vor dem goldenen Kalbe, an denen sicher auch die Frauen im Chore teilnahmen (wie Ex. 15, 20), ferner die Reigentänze der israelitischen Mädchen am „Feste Jahwes" in Siloh (Ri. 21) und Hanna, die Mutter Samuels, die bei ihrem Dankopfer ein Kultlied rezitiert (1 Sam. 2, 1). Es scheinen aber in alter Zeit auch Frauen in dauernder beruflicher Beziehung zum Kult gestanden zu haben (vgl. Ex. 38, 8 u. 1 Sam. 2, 22). Die besonders erwähnten Spiegel dieser Frauen stehen vielleicht in Beziehung zu ihrer kultischen Aufgabe. Kyrill von Alexandrien [M(igne) P. G. tom 68, p. 629—31] sagt, daß gerade die ägyptischen Frauen, wenn sie zur Mysterienfeier in die Tempel kamen, Spiegel und Sistrum in feierlich kultischer Haltung trugen. Der Spiegel diente vielleicht wie das Sistrum mit zu ekstatischer Erregung. Der Blick auf glänzende Spiegelflächen wird ja noch heute zur Herbeiführung des Trancezustandes benutzt, und im Trancezustande schaut dann der Visionär durch den Spiegel oder Kristall verborgene Dinge. Speziell in Ägypten ist die Spiegelschau zu mantischen Zwecken heute noch viel verbreitet. Die dienenden Frauen am israelitischen Heiligtume waren also vielleicht Chöre von Sängerinnen, deren Aufgabe es war, durch Gesang, Musik und kultischen Tanz bei Kultfeiern mitzuwirken.

Ed. König, Bonn will in seinem Vortrag über „*Die legitime Religion Israels und ihre hermeneutische Bedeutung*" zeigen, daß die zu Recht bestehende Religion Israels, deren Existenz und wesentliche Einheitlichkeit sicher ist, allein den richtigen Ausgangspunkt für die Erfassung des Grundsinns der althebräischen Literatur und für die Feststellung ihres geistesgeschichtlichen Ranges bildet.

J. Meinhold, Bonn: *Das Dekalogproblem.*

Der Vortragende sucht nachzuweisen, daß es drei Dekaloge gab, entsprechend den drei Quellen des Jahveisten, des Elohisten und des Priesterkodex. Die beiden ersten, wesentlich kultischer Art und nahe verwandt, mögen irgendwie mit dem Tempeldienst in Jerusalem

(so Ex. 34.) oder in Sichem (so Ex. 19, 19ff. u. Dt. 27, 7) zusammenhängen, während das bekannte Zehnwort Ex. 20, 2ff. wohl eine wohl im Exil entstandene Zusammenstellung zum Teil älterer Bestimmungen sein mag, die der Verfasser des P. C. vorfand und in seine Schrift aufnahm.

JULIAN MORGENSTERN, Präsident des Hebrew Union College, Cincinnati: *The Transition from Beena (Matriarchat) to Ba'al (Patriarchat) Marriage in Ancient Israel.*

Ample Biblical evidence proves conslusively that *beena* marriage was practiced extensively in ancient Israel at an early stage of its cultural evolution. But the oldest Biblical records are equally familiar with *ba'al* marriage as an ancient institution in Israel. It is clear that when the tribes of Israel entered upon the actual stage of history the beginnings of the transition from *beena* to *ba'al* marriage had already been made. Apparently *beena* marriage was practiced most generally in the pre-Canaanite, desert, nomadic period of Israel's history, and the transition to *ba'al* marriage was largely the result of the settlement in Canaan and the influence of the superior Canaanite culture.

Under the conditions of *beena* marriage, with relationship traced only through the mother, the largest ethnic group possible is the clan. Among the ancient Israelites the most general term for this *beena* clan seems to have-been *mišpaḥa*, while the cognate word, *šifḥa*, designated originally the woman member of the clan to whom children were born, from various foreign fathers (i. e. members of other *mišpaḥot*), and through whom clan membership and kinship was traced. The tribe, *šebet*, is a far larger ethnic group, based upon and possible under only the conditions of *ba'al* marriage, with kinship traced through the father. The Biblical evidence indicates that particularly among those groups which eventually became the tribes of Manasseh, Gad (Gilead), Dan, Benjamin and Judah *beena* marriage persisted well into the historic period, and especially in the tribe, or more exactly, the clan of Judah, down actually to David's own day. Various customs and institutions of ancient Israel, such as the right of the mother to name her child, were obviously rooted in *beena* marriage. The transition from *beena* to *ba'al* marriage and from clan to tribe organization, naturally brought about many far-reaching changes and readjustments in social and political relations. The realization of this condition may solve quite a number of difficult problems of early Israelite history, and in particular account for many of the confused and seemingly contradictory genealogical references.

The Biblical evidence seems to show furthermore that David, apparently as a matter of policy, endeavoured consciously to promote the transition from *beena* to *ba'al* marriage within his own clan and tribe of Judah. Thereby he enlarged greatly the size and power of the ethnic group upon which his authority as king rested primarily, and

he likewise furthered thereby the sense of unity of his entire nation. His insistence upon having his former *beena* wife, Michal, Saul's daughter, given back to him as his *ba'al* wife, was partly motivated by his desire to thus symbolize concretely this transition from *beena* to *ba'al* marriage.

The Biblical evidence likewise seems to indicate that *beena* marriage was practiced also in ancient Edom, and that the succession of the kings of Edom, who ruled before the time of Saul, was through the female line, i. e. each king was succeeded upon the throne by the husband (in every case, of course, a stranger) of his daughter, or, more exactly, in accordance with the principles of *beena* marriage, of his wife's daughter. The assumption that the same principle would determine the succession to the kingship in ancient Israel, at the time when the kingship was inaugurated, and there was as yet no recognized principle of succession, would account completely for Saul's suspicion and jealousy of David, the husband of his daughter, and therefore, on the basis of this principle, the logical heir to the throne.

H. T. Obbink, Utrecht, sprach über „*Jahwebilder*". Er führte aus 1. daß im Dekalog (Ex. 20, 4) keine Jahwebilder verboten sind und 2. daß richtige Jahwebilder nicht existiert haben.

Das Hauptargument für den ersten Punkt ist, daß das Verbot von Bildern motiviert wird durch: ich Jahwe dein Gott, bin ein *el kanna*, ein eifersüchtiger Gott. Das Wort „Eifersucht" würde unpassend sein, wenn Jahwebilder gemeint wären; es paßt ganz gut, wenn Götzenbilder gemeint sind. Ref. führt dann aus, daß das Wort *kanna* durchaus im Sinne von Eifersucht gebraucht wird.

Beim zweiten Punkt führte er aus, daß die Kultbilder, die man meistens für Jahwebilder hält (Stierkälber, *pesilim*, öfters auch *efod* und *nechuštan*) keine Jahwebilder waren. Am deutlichsten spricht die Geschichte von Jerobeam und die beiden von ihm angefertigten Stierkälber in Dan und Bethel davon. Das Stierkalb ist kein Jahwebild, sondern ein Piedestal für ein (nicht anwesendes) Jahwebild. Ein Jahwebild wird nicht darauf gesetzt, weil man keine Vorlage hat und gar nicht weiß, wie man Jahwe abbilden soll. So sind dann die Stierkälber eigene leere Gottesthrone, wie ja auch die Lade ein leerer Gottesthron war.

Auch die Propheten haben niemals Jahwebilder beanstandet, weil sie ja nicht da waren. Die Stellen aus Amos und Hosea, die man meistens auf Jahwebilder bezieht, gehen nicht auf die illegitime Gestalt der Bilder, sondern auf die illegitime Gesinnung der Opferer.

Das Mißverständnis, wodurch viele Alttestamentler an Jahwebilder dachten, entspringt daraus, daß man die Sache zu einfach anfaßt. Man stellt fast immer ein Entweder — Oder: entweder Jahwebilder oder Götzenbilder. Aber tertium datur: Ex. 20, 4 und alle andere in Betracht kommende Stellen haben Beziehung auf Götzenbilder, die

aus den heidnischen Kulten genommen und dem Jahwekult einverleibt sind. Wir haben in Samarien und sogar im Tempel in Jerusalem zu denken an eine Art Pantheon mit Jahwe als Mittelpunkt. Alle diese heidnischen Kultapparate und Kultbilder wurden harmlos im Jahwekult verwendet, aber Jahwebilder waren sie nicht, wiewohl man auch mit diesen Jahwe zu ehren beabsichtigte.

Alfons Schulz, Breslau: *Das Rätsel von Psalm 22, 17b.*

Die massorethische Lesart „wie ein Löwe meine Hände und Füße" ist so gut wie aufgegeben. Aber auch die alten und neuen Übersetzungen und Änderungsvorschläge befriedigen nicht. Schulz sucht dem Urtexte zu seinem Rechte zu verhelfen. Nach dem Vorbilde von Dan. 4, 30; Hab. 3, 19; Ps. 92, 11 und ähnlichen Stellen findet er darin einen abgekürzten Vergleich. Nimmt man die Vulgata zu Dan. 4, 30 zum Muster, so würde die lateinische Übersetzung lauten: *quasi leonis manus meae et pedes meae.* Dem Dulder sind im Gefängnis die Nägel so lang gewachsen (vgl. Achikar), daß Hände und Füße wie die Klauen eines Löwen aussehen.

Derselbe: *Stil und Bibelübersetzung.*

Schulz verlangt, daß der Bibelforscher eine ganz besondere Sorgfalt auf die Schönheit der Übersetzung verwende. An zahlreichen Beispielen aus neueren (ungenannten) Übersetzungen zeigt er, daß Fehler, wie wir sie bei Aquila bedauern, auch heute noch vorkommen. Der Vortrag ist erschienen in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, Jahrg. 1928, Heft 4.

A. Sperber, Bonn: *Das Alphabet der Septuaginta-Vorlage.*

In Palästina wurde in der Esra-Periode die Bibel aus dem althebräischen in das aramäische Alphabet umgeschrieben, um der Gelehrtenschicht zu dienen, die Hebräisch wohl verstand, die althebräische Schrift aber nicht mehr lesen konnte. Analog wurde die Bibel in Alexandrien in das griechische Alphabet umgeschrieben für die gebildeten Juden Ägyptens. Für die Bedürfnisse der breiten Massen des Volkes wurde eine Übersetzung der Bibel angefertigt, u. zw. in Palästina eine aramäische (das Targum); in Ägypten eine griechische (die Septuaginta). In beiden Fällen war die Umschrift älter als die Übersetzung; demnach sind die Transskriptionstexte älter als die Septuaginta. Trotzdem geht aus den sinnlosen Übersetzungsfehlern hervor, daß der Septuaginta zumeist ein Konsonantentext, also ein hebräischer Text in hebräischer Schrift, als Vorlage diente; dieser muß unvokalisiert oder unvollkommen vokalisiert gewesen sein.

W. B. Stevenson, Glasgow: *A neglected literary usage, illustrated from the Hebrew Prophets.*

Das Thema dieses Vortrags ist eine sprachliche Erscheinung, die in vielen Sprachen vorkommt, aber noch nicht gebührend anerkannt

worden ist. Sie hat sogar keinen oder wenigstens keinen festen Namen erhalten. Sie könnte auf Englisch „*interjected speech*" (hineingeworfene Rede) oder „*undeclared direct speech*" (unaufgeführte direkte Rede) genannt werden. Als erklärende Beispiele gab der Vortragende von der englischen Poesie Walter Scotts „Lay your Last Minstrel I, 26 und Marmion VI, 27". Auch kommt die Erscheinung in etwas komplizierterer Gestalt in den Gedichten von Heine und Goethe vor. In Heines „Wallfahrt nach Kevlaar" finden wir:

„Am Fenster stand die Mutter,
. . . usw. bis
da tut das Herz mir weh!"

und in Goethes Erlkönig lesen wir:

„Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?
. . . usw. bis
„Mein Sohn, es ist ein Nebelstreif."

In beiden Fällen werden Personen als redend eingeführt, aber ohne einführendes Verbum und ohne bestimmte Identifikation der Redenden. Die Rede ist plötzlich und unmittelbar „hineingeworfen" oder „unangeführt".

Diese Erscheinung kommt auch im Arabischen (Koran XIII, 23—24), in spanischen Balladen, bei Dante und sonst in der Poesie vor. Beispiele aus der hebräischen Poesie sind: Ps. 52, 8f., Hiob 22, 10 usw.

Für das Studium der hebräischen prophetischen Literatur ist die Beobachtung dieser Erscheinung von Wichtigkeit. Als anerkannte und beweisende Beispiele seien nur einige aus Jesaia 1—25 genannt (Jes. 14, 8; 14, 16; 3, 14—15; 13, 9—12 usw.). Manchmal hat M. T. die Erscheinung so weit verwischt, daß eine Form des Verbums אמר (sagen) der Rede erklärenderweise vorangestellt worden ist (Jes. 2, 2f.; 10, 7ff.). Zu diesen Beispielen kann man auch Jes. 21, 10; 23, 12 usw. hinzufügen (wo ויען ויאמר resp. ויאמר weil vielleicht בת צידון auszulassen sind).

Zum Schluß versucht der Vortragende die Wichtigkeit einer Beobachtung dieser Erscheinung für die Auslegung und Textkritik der prophetischen Schriften durch mehrere Beispiele zu beweisen. In Jesaia Kap. 22 sei es so möglich, einen Zusammenhang zwischen Vers 15 bis 18a und Vers 18b herzustellen. In Jesaia Kap. 21 sind V. 2—4 als die Rede des Boten von V. 21 aufzufassen und so wird eine neue Auslegung des ganzen Kapitels angebahnt. Zu Jes. 10, 27b—32 kann man wenigstens in V. 29 u. 32 Beispiele dieser Erscheinung finden.

IV. Semitistik, Turkologie und Islam.

Obmann: P. Kahle, Bonn.

A. Baumstark, Bonn: *Muhammed und das christliche Bild.*

Der Vortragende ging von der Tatsache aus, daß das Verhältnis Muhammeds zum christlichen Glaubens- und Vorstellungskreise eine merkwürdige Doppelseitigkeit aufweist, einem vielfach überraschend

genauen Vertrautsein eine dann beinahe unbegreifliche Unkenntnis gegenübersteht. Er leitete daraus die methodische Forderung ab, daß eine Lösung des Problems, das die Frage nach den unmittelbaren Quellen der Abhängigkeit des Propheten von Christlichem darstellt, ebensosehr sein Wissen von bestimmten Dingen als sein Nichtwissen über andere erklären müsse. Eine Lösung, die dieser Forderung entspricht, glaubt er in der Annahme gefunden zu haben, daß Muhammed ursprünglich und in entscheidender Weise durch christliche Bilder beeinflußt gewesen sei, die er in christlichen Kulträumen oder Mönchszellen gesehen und gelegentlich mißverstanden hätte. Einige Beispiele, bei denen nur die Annahme einer solchen Abhängigkeit von Bildlichem bestimmte koranische Vorstellungen und Ausdrücke zu erklären vermag, sollten dem zunächst vielleicht stark befremdenden Gedanken zu vorläufiger Empfehlung dienen. Zur Erörterung kamen in diesem Sinne die Vorstellung von einem Reden des Jesuskindes „in der Wiege", die in christlichen Kindheitsapokryphen keinerlei Stütze findet, in eine bloße Vorbemerkung zum Text des arabischen Kindheitsevangeliums vielmehr aus dem Koran gekommen ist, die Verknüpfung eines brennenden Ofens mit der Sintflut, die — auf Daniel in der Löwengrube zurückgeführte — rätselhafte Gestalt des ḏū-l-kifl und vor allem Einzelheiten der koranischen Weltgerichtsvorstellung, wie „ihr" den Verdammten in die Linke, den Auserwählten in die Rechte gegebenes Buch, das Zusammenrollen nicht des Himmels, sondern der Sonne in Sure 81, 1, die „Versammlung" der wilden Tiere gegenüber dem Aufwallen des Meeres ebenda 37, und die mächtige Gestalt des dem Gottesthron nächst verbundenen Ungenannten, „dem gehorcht wird", 20f. Wenn in dem Letztgenannten einerseits eine Darstellung des Erzengels Gabriel nachwirkt, die armenische Miniaturen, die ältesten Weltgerichtsdarstellungen des Abendlandes und altsyrischer Poesie unter dem Namen Aphrems für die Gerichtsbilder syrischer Kunst des 5. und 6. Jahrhunderts zu erschließen nötigen, andererseits er doch wohl auch mit der Engelsgestalt der für das prophetische Bewußtsein Muhammeds entscheidenden Vision identifiziert werden darf, würde das christliche Weltgerichtsbild für den Durchbruch jenes Bewußtseins bereits eine ähnlich grundlegende Bedeutung gehabt haben, wie später für die Bekehrung des Bulgarenzaren Boris zum Christentum.

Die Gedanken des Vortrags werden in absehbarer Zeit, sei es in Buchform, sei es im Islam, weitere Verfolgung finden.

F. Berthold, Bonn: *Zur byzantinisch-arabischen Wirtschaft und Verwaltung in Ägypten.*

Nach einer einführenden Darstellung der Verwaltungsgeschichte Ägyptens vom 3. Jahrhundert ab wird auf das allmähliche Auftreten der Pagarchen und deren eigentümliches Verhältnis zu den Dioiketen hingewiesen und, im Anschluß an Steinwenter, unter Bezugnahme auf die Briefe des Statthalters Qorra ben Šarīk, in welchem der Pagarch

Dioiket genannt wird, versucht, durch eine zeitlich richtige Aufstellung der vielfach vorkommenden Bedeutungen des Namens Dioiket zu zeigen, wie der Dioiket, der Wirtschaftsbeamte eines Großgrundbesitzers, später ein offizieller Beamter bei dem Pagarchen wird. Diese Auffassung wurde von E. Stein dahin ergänzt, daß der Pagarch allmählich alle Geschäfte dem Dioiket überlassen habe. Es wird deshalb die Frage aufgeworfen, ob der in den Qorra-Papyri so oft genannte Basilius überhaupt der Pagarch ist, da in sämtlichen griechisch geschriebenen Papyri die Anrede *Βασιλειω διοικητη* lautet, für welche in den arabischen Papyri das ziemlich farblose Ṣāḥib genommen wurde. Deshalb wird gefolgert, daß Basilius gar nicht der Pagarch, sondern der Dioiket gewesen sei. Auf einen anderen „Grenzfall" wird kurz hingewiesen und die Identifizierung der beiden Beamtentitel *Ζυγοστάτης* und Ǵasṭāl vorläufig abgelehnt, da die Bezirke, für welche diese Beamten zuständig sind, verschieden sind. Es wird weiter ausgeführt, daß noch andere Beamte dem Pagarchen attachiert waren: die Notare, in den Papyri *νομικοί* und *συμβολαιογράφοι* genannt. Die Erben dieses Standes in späterer arabischer Zeit waren die ʿUdūl, die vom Qāḍī zu Berufszeugen ernannt wurden und als solche verschiedenartige Tätigkeiten ausübten. Zuletzt wird die Frage der Weizenpreisbildung in Ägypten besprochen. Durch Heranziehung verschiedener Papyri und Historiker und durch Vergleich mit Preisbildungen aus früherer Zeit wird der Nachweis erbracht, daß sich Ägypten in der byzantinisch-arabischen Übergangszeit wirtschaftlich in einer günstigen Lage befand.

A. Fischer, Leipzig, spricht über „*Künstliche Spaltungen des Namens Muḥammad*".

Der Name *Muḥammad* hat sich bei den Muslimen von jeher der größten Beliebtheit erfreut. Väter, die ihren Söhnen diesen Namen gaben, wünschten, daß diese des Segens (der *baraka*) teilhaftig werden möchten, der dem Namen des gottgesandten Propheten nach ihrer Überzeugung anhaftete. Auch enthielt die Traditionsliteratur angebliche Aussprüche des Propheten, die die Wahl dieses Namens besonders empfahlen.

Mit der zunehmenden Vergöttlichung des Propheten machte sich aber in verschiedenen Ländern des Islams das Bestreben geltend, durch Spaltung der Namensform *Muḥammad* zwischen den Namen des Propheten und dem gewöhnlicher Sterblicher zu unterscheiden, um auf diese Weise Zweideutigkeiten und Mißverständnisse auszuschalten, die eine Entweihung des Propheten bedeutet haben würden, um beispielsweise zu verhindern, daß Beschimpfungen und Verfluchungen, die jemand gegen irgendeinen profanen Muḥammad ausstieß, auf den Propheten bezogen würden. Die *baraka* des heiligen Namens nahm man dabei wohl allgemein auch für die profane Nebenform an.

Ein allgemeiner bekanntes Beispiel derartiger Spaltung ist, daß die heutigen Türken für den Propheten ausschließlich die alte feierliche

Namensform *Muḥammed* gebrauchen, für gewöhnliche Individuen dagegen die Dialektform *Mehmed* (für die Sultane dieses Namens daneben auch das gleichfalls dialektische *Mehemmed*). Verwandte Unterscheidungen finden sich aber, wie der Vortragende im einzelnen nachwies, auch bei den Hadramutenern und den Maghrebinern, hier besonders bei den Marokkanern.

J. Fück, Frankfurt a. M.: *Gestaltwandel und Bedeutungsfunktion im Hebräischen.*

Sprache ist sinnbezogenes Sprechen. Als Sprechen ist sie eine individuelle, in Regeln nicht faßbare Ausdrucksbewegung, deren Wandelbarkeit (innerhalb der Schranken der ererbten Artikulationsbasis) durch willentliche Anpassung an die Sprache der Umgebung begrenzt wird; dahingegen als sinnbezogen ist die Sprache eine Darstellungsfunktion, die jeder Sprachgestalt eine bestimmte Bedeutung fest zuordnet (bis Mißverständnis oder Absicht diese Beziehung wieder löst). Für diese Bedeutungsfunktion sind nicht die einzelnen Laute einer Sprachgestalt oder ihre Reihenfolge wesentlich, sondern die Gestaltqualität (wollen wir uns etwa einen halbvergessenen Namen ins Gedächtnis zurückrufen, so taucht er nicht Laut um Laut, sondern ruckweise durch die sukzessive Erhellung seiner Gestaltqualität wieder empor), welche eine gewisse Artikulationsbreite zuläßt, innerhalb deren sich das individuelle Sprechen ohne Beeinträchtigung des Verständnisses frei entfalten kann (selbst wer lispelt oder stottert, wird meist ohne weiteres verstanden). Dabei kann bei einer ganzen Gruppe von Sprechern die gleiche neue Sprachgestalt auftreten, und zwar um so eher, je geringer die Widerstandskraft der Gestaltqualität der alten Form ist; allgemeingültig wird ein solcher Gestaltwandel (abgesehen von den notwendigerweise stets ausnahmslosen Fällen eines Lautwandels auf Grund ererbter Lauttendenzen) aber erst dann, wenn die neue, sprechenlernende Generation die neue Sprachgestalt in der Bedeutung der alten übernimmt: diese Bedeutungsgleichheit ist die Voraussetzung, nicht die Folge des Gestaltwandels. Daraus folgt die Unzulänglichkeit der positivistischen Betrachtungsweise, die nur bei den Analogiebildungen, d. h. psychologischen Assoziationen bedeutungsverwandter Formen, der Bedeutung einen Einfluß zugesteht, während sie die lautgesetzlichen Formen rein lautphysiologisch bedingt sein läßt; vielmehr spielt die Bedeutungsfunktion stets die entscheidende Rolle, mag nun eine Lauttendenz sich in einem Gestaltswandel durchsetzen, oder mag umgekehrt die alte Sprachgestalt sich erfolgreich behaupten.

An dem Beispiel der Behandlung von *n* + Konsonant im Hebräischen wurde dies näher ausgeführt.

H. Goetz, Berlin: *Neue Materialien zur indisch-muhammedanischen Kulturgeschichte.*

Die bisher benutzten Quellen für die Kulturgeschichte der muhammedanischen Epoche Indiens haben den Mangel, daß sie uns zwar

sehr gut über die politische, teilweise auch Wirtschaftsgeschichte unterrichten, daß aber die einheimischen Geschichtswerke uns im allgemeinen (abgesehen von al-Bērūnī und Abū'l-Fazl) nur geringe Einblicke in das übrige Kulturleben, die europäischen Berichte nur unseren Ansprüchen nicht genügende, oft mißverstandene Darstellungen geben. Diese Lücke kann teilweise die bisher nur als Kleinkunst gewertete indische Miniaturmalerei schließen, wozu es freilich einer systematischen Analyse bedarf. Denn die indischen Miniaturen, von meist einfachen Handwerkern, welchen die altindischen Śilpaśāstras nicht mehr bekannt waren, im besonderen Auftrage eines wirklichkeitsfrohen Militäradels geschaffen, geben ein zwar technisch konventionelles, aber sehr getreues Bild des Lebens unter dem Moghul- und Rājputenadel sowie den mit diesem in Berührung kommenden Volkskreisen des 16.—19. Jahrhunderts; insofern dieser Adel damals aber die politische und kulturelle Führerschicht Nord- und Mittelindiens war, auch des kulturellen Werdens in dieser Zeit. Eine systematische Sammlung des Materials ergibt als erstes ein außerordentlich reiches, wenn auch stets aus der Perspektive des Adels gesehenes Bilderbuch von Hof- und Privatleben, Krieg und Harem, Handwerkern, Bauern, Asketen usw. — eine Auswahl interessanter derartiger Miniaturen wurde im Lichtbild vorgeführt. Allein dieser Vorarbeit genügt schon, uns viele bisher unklare Stellen in den historischen wie Reisewerken zu erklären, wie auch die in den Museen zerstreuten Reste des materiellen Lebens in den viel größeren Kreis der nicht mehr im Original, sondern nur mehr in Darstellungen erhaltenen Typen genetisch, lokal und chronologisch einzureihen. Ein tieferes Verständnis ermöglicht jedoch erst die Anwendung der von der Völkerkunde für die Analyse geschichtsloser Kulturen entwickelten Methoden der Kulturkreislehre und Kulturmorphologie. Dies erfordert vor allem die Erforschung der Herkunft, Typengeschichte und geographischen Ausbreitung jedes einzelnen, irgendwie wichtigen Gegenstandes des materiellen Lebens. Die geographische Verbreitung läßt sich allerdings angesichts des Charakters dieser unserer Quellen nur sehr roh bestimmen, immerhin genügend, um den Übergang der meisten Kulturgüter vom Muhammedaner- zum Hindutum zu verfolgen. Um so exakter ist die chronologische Erfaßbarkeit, wobei der Vergleich mit den gleichzeitigen textlichen Quellen auch wertvolle philologische Ergebnisse abwirft, insofern die Bedeutungsunterschiede scheinbar synonymer Bezeichnungen sich durch den Vergleich mit dem Aussehen und der Verbreitung der diesbezüglichen Gegenstände bestimmen lassen. Wichtiger ist der Vergleich der aufgestellten Typenreihen mit den uns sonst bekannten historischen Ereignissen, indem die wechselnde Ausbreitung und Verdrängung bald persisch-türkischer, bald indisch-muhammedanischer, bald reiner Hinduformen uns wertvolle Einblicke in die innere Geschichte des indisch-muhammedanischen Kulturlebens gewähren. Einem großen Einbruch timuridischer Kulturtypen im 16. Jahrhundert folgt zwischen 1580 und 1630 eine Periode der (rājputischen) Hinduisierung,

eine neue schwächere Welle safavidisch-persischer Formen wird zwischen 1670 und 1790 von einer Gegenströmung marāṭhischer und dekhanī-muhammedanischer Gestaltungen abgelöst, über welche sich wiederum um 1800 bis 1860 eine spätpersische Schicht legt. Mit jedem solchen Wechsel dringen die bisher in den obersten Kreisen üblichen Typen von Tracht, Bewaffnung, Baustil, Keramik, Textilarbeit usw. um eine entsprechende Anzahl Schichten des sozialen Lebens abwärts vor, verarmen jedoch in gleichem Maße an Reichtum der Spielformen, so daß das 16. Jahrhundert daher auch noch viele seitdem verschwundene Reste altindischer Kultur lebendig zeigt, z. B. in der Asketentracht die jetzt nur mehr bei den roten Lamas Tibets gebräuchlichen Menschenknochenschürzen usw. Der Charakter der indisch-muhammedanischen materiellen Kultur ergibt sich so als die Vermischung einerseits gegen die Entwicklung in Vorder- und Zentralasien meist um etwa zwei Jahrhunderte nachhinkender muhammedanischer und andererseits später Hindutypen, welche beide durch die erwähnte Formverarmung zu einem einheitlichen Bilde verschmelzen. Noch tiefer in das Wesen und den morphologischen Verlauf der indisch-muhammedanischen Kultur dringt schließlich die psychologische Analyse aller jener Erscheinungen, welche, wenn auch meist unbewußt, Äußerungen des Geisteslebens der Zeit sind, z. B. das Ideal des Menschentypus, die Mode, die Strafen, die Ornamentik und Stilistik, die Auswahl der Sujets für die künstlerische Darstellung, das Sittenbild. Der Wandel etwa von den sportlich-ritterlichen Menschen der Akbar-Zeit zu den vornehmen Omrahs Shāh-Jahān's, von den protzig-brutalen Nawābs des frühen bis zu den lauernd-weichlichen Schwächlingen des späten 18. und den extravaganten Dekadents des mittleren 19. Jahrhunderts; von den Ritterromanillustrationen des 16. zu den erst sachlichen, später repräsentativen Staatsaktionen des 17., von den Genrebildern des frühen zu den Feerien und unwahren Bukoliken des späten 18. Jahrhunderts; oder im Sittenbild von dem gesund-kräftigen Leben unter Kaiser Akbar zu den immerhin noch gemäßigten Gelagen in Shāh-Jahān's Zeiten, von den Schnapsorgien und Haremspikanterien unter Muhammad Shāh bis zu den Obszönitäten um die Wende des 19. Jahrhunderts: all das illustriert die innere Entwicklung der Moghul-Zeit, ihren Aufstieg und ihren Verfall, in einer Weise, wie sie klarer kaum denkbar ist, und gibt mancher vereinzelten, jedoch um so bedeutsameren Bemerkung, etwa bei Pelsaert, Bernier, Ghulām Hussain Khān u. a. mehr, erst den rechten Hintergrund. Wie überhaupt die hier aufgezeigten neuen Wege der Forschung selbstverständlich kein Selbstzweck sein sollen, sondern die notwendige Ergänzung der bisherigen Arbeit zu dem zu erstrebenden umfassenden Gesamtbild.

E. Mittwoch, Berlin: *Neues Inschriftenmaterial aus Südarabien.*

Bei der geringen Zahl von südarabischen Inschriften, die in den letzten Jahren zutage getreten, ist jede neue sabäische Inschrift, die

der Forschung zugänglich gemacht wird, mit Freude zu begrüßen. Zu um so größerem Danke ist die Semitistik Herrn Dr. Rathjens in Hamburg verpflichtet, der auf einer im letzten Jahre unternommenen Reise durch den Jemen gemeinsam mit Herrn Dr. v. Wissmann eine große Zahl sabäischer Inschriften aufgenommen hat. Es sind im ganzen 170 Inschriftennummern, von denen der kleinere Teil, wie zum Beispiel die schon von den ersten Entdeckern aufgenommenen Inschriften von Ṣan'ā bereits bekannt war, während es sich bei dem größeren Teile um Inedita handelt. Die von Rathjens gesammelten Inschriften liegen in mustergültigen Zeichnungen vor, einige auch in Photographien und Abklatschen. Durch Rathjens Zeichnungen wird auch bei solchen Inschriften, die bereits bekannt waren, wiederholt eine bisher unsichere Lesung sichergestellt bzw. eine bessere Lesung möglich. Dem Inhalt nach zerfallen die Inschriften in Bau- und Votiv-Inschriften; dazu kommen die Grabsteine. Die zahlreichsten Texte — es sind ihrer 133 — beziehen sich auf Bauten. Von diesen ist leider keine einzige vollständig, ja die Mehrzahl sind nur kurze Bruchstücke, manche enthalten nur wenige Worte. Hervorzuheben sind diejenigen, allerdings nicht sehr zahlreichen, die sich auf Bewässerungsanlagen beziehen. Die Votivinschriften, einige 30, sind viel vollständiger erhalten und bieten manche neuen interessanten Einzelheiten in kultischer und kultureller Hinsicht, aber auch eine Nachlese für Lexikon und Grammatik. Hervorzuheben sind die Graffitti, die zu einer noch immer nicht richtig gedeuteten Gattung von Inschriften gehören und jetzt fast lückenlos gelesen werden können. Die Inschriften sind in die Zeit von 100 v. Chr. bis 300 n. Chr. anzusetzen. Ihre Sprache ist das gewöhnliche Sabäisch der himjarischen Epoche. Die Inschriften werden zur Zeit vom Vortragenden in Gemeinschaft mit J. H. Mordtmann bearbeitet. Ihre Veröffentlichung soll nach Möglichkeit beschleunigt werden.

Im Anschluß hieran gab der Vortragende eine Interpretation von zwei Inschriften, die er in Faksimile vorlegte. In einem dritten Faksimile zeigte er einen eigenartigen Löwenkopf, der sich jetzt beim Imām Jaḥjā in Ṣan'ā befindet.

E. Peterson, Bonn: *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage.*

Der gegenwärtige Stand des Mandäerproblems ist in der Hauptsache durch die Arbeiten von Lidzbarski und Reitzenstein bestimmt. Lidzbarski's Versuch geht von einer Untersuchung der Terminologie aus; jedoch können auf philologischem Wege niemals sichere Erkenntnisse historischer Art gewonnen werden. Die westsemitischen Bestandteile im Mandäischen können auf das babylonische Judentum zurückgehen, die westsemitische Herkunft der Mandäer ist damit noch nicht bewiesen. Die mandäischen Bleitafeln und Zauberschalen sind in Mesopotamien und nicht in Palästina gefunden worden und dieser archäologische Befund wird durch die älteste literarische Beurkundung der Mandäer durch Theodor bar Konai (8. Jahrhundert) bestätigt. Daß

der Jordan im metaphorischen Sprachgebrauch der Mandäer eine bedeutende Rolle spielt, beweist noch nicht, daß die Mandäer am Jordan gewohnt haben. Dieser Sprachgebrauch von Jordan = Taufwasser geht auf die christliche Kirche zurück. Die Erwähnung der Zerstörung Jerusalems ist keine historische Angabe, sondern erklärt sich aus der eschatologischen Tradition vom Antichrist. So erweisen sich alle Argumente Lidzbarski's als nicht stichhaltig. Reitzenstein ist von der Doppelrezension der am Anfang des Ginza stehenden Apokalypse ausgegangen. Eine Analyse zeigt, daß diese Apokalypse die Antichrist-Literatur der christlichen Kirche voraussetzt, also ihr unmöglich vorausgehen kann. In dieser Apokalypse wird der Messias der orthodoxen Rhomaeerkirche, in dem man den Antichristen sieht, der gnostischen Erlösergestalt (Enoš resp. Hibil) entgegengestellt. Der erste ist vom Fleisch geboren, der zweite ist ein rein geistiger Erlöser. Damit ist die Hypothese Reitzenstein's widerlegt. Im 7. oder 8. Jahrhundert haben sich verschiedene Sekten unter Führung von Acto zusammengeschlossen und um dem Islam gegenüber sich als „Schriftbesitzer", ausgeben zu können, die Kompilation des Ginza geschaffen. Wenn die Mandäer nach Theodor bar Konai in der Kirchenprovinz Babylonien „Nazaräer" hießen, so ist das die Bezeichnung für die Christen in der Persis; einzelne Eigennamen auf den Zauberschalen beweisen die christliche Herkunft der Mandäer. Für die Geschichte des Urchristentums haben die Mandäer ebenso auszuscheiden wie die Ps. Clementinen. — Der Vortrag ist erschienen in den Theolog. Blättern, Dez. 1928.

H. Ritter, Konstantinopel, gab einige Mitteilungen über Handschriften in Konstantinopler Bibliotheken und Editionsmöglichkeiten (vgl. S. XLI).

J. Rypka, Prag: *Über Sábits romantisches Epos Edhem ü Hümá.*

In den Küllijját des Bosniers Sábit (1124 h. = 1712 A. D.) nimmt die romantische Dichtung Edhem ü Hümá dem Umfange — man zählt gegen 1000 Verse — und wohl auch dem inneren Werte nach eine nicht unbedeutende Stellung ein. Wie über gar so manches in der türkischen Literaturgeschichte, herrscht auch über dieses Werk in den einschlägigen Handbüchern Unkenntnis und Verwirrung, die einerseits auf unverstandene oder falsche Angaben der Tezkeres, andrerseits auf ein ungenügendes Vertrautsein mit dem Gedicht selbst zurückzuführen ist. So heißt es, Sábit habe nebenher eine von EH zu trennende Chamse verfaßt, EH sei vollendet, seine Fabel gehöre zum Schwächsten, was wir von der Feder des Dichters besitzen, Sábit sei da in 'Attáís Fußstapfen gegangen — durchweg unstichhaltige Behauptungen, die sich auf Grund eines einigermaßen aufmerksamen Studiums der Hss. sowie der Dichtung selbst ziemlich leicht widerlegen lassen. Beide Methoden bringen wertvolle Fingerzeige, an deren Existenz, geschweige denn Ver-

wertung bislang niemand ernstlich gedacht hat. So wird man in die Lage versetzt, insbesondere die Entstehungsgeschichte von EH überaus genau verfolgen zu können. Zum ursprünglichen Bestande gehören nun alle bekannten Teile mit Ausnahme der Frühlingsschilderung nebst der darauffolgenden Betrachtung über die Gründe, derentwegen sich Sâbit nach einer Zeitspanne von 15 Jahren wieder zur Fortsetzung des einst jählings unterbrochenen Gedichts veranlaßt fühlte. Auch eine Anzahl von Schlußversen führt uns in dieselbe spätere Periode, desgleichen selbstverständlich das Lob Ahmeds III. Beide Zeitpunkte vermag man zuverlässig zu bestimmen: den Anfang mit 1107, die letzten Verse, die freilich die Dichtung der Vollendung nicht um einen Schritt näher gebracht haben, mit 1123. Das Gedicht weist alle Vorzüge von Sâbits Dichtkunst auf, ohne den sonst bei ihm üblichen Übertreibungen in nennenswertem Ausmaße Raum zu geben. — Von diesem Werke ausgehend verbreitete sich der Vortragende über das bisher so sehr vernachlässigte Studium der türkischen Dichtkunst im allgemeinen, trotzdem auch dieses Probleme, Richtigstellungen und Schlußfolgerungen auf Schritt und Tritt bietet. Er versuchte den Ursachen dieser eigentümlichen Erscheinung nachzugehen und ließ zum Schlusse den wissenschaftlichen Nutzen ersehen, den eine intensivere Beschäftigung mit diesem Gegenstande nach sich ziehen müßte. Dieselbe erweise sich sogar als ungemein fesselnd und dankbar. Wolle die Wissenschaft die Seele des Orients tiefer ergründen, so dürfe sie sich auch dieses höchst wichtigen Hilfsmittels nicht begeben.

Da der erste, das Gedicht selbst betreffende Teil des Vortrages in Form eines Aufsatzes voraussichtlich im „Islam" erscheinen wird, wird der Leser bezüglich der notwendigen Details auf diesen verwiesen.

J. Ruska: *Über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Ǧābirforschung.*

Der Vortragende gibt zunächst eine Übersicht über die Stellung der neueren Forscher zu den im Mittelalter unter dem Namen Geber auftauchenden lateinischen alchemistischen Abhandlungen, für deren Verfasser man früher Ǧābir ibn Ḥajjān hielt, bis Hermann Kopp mit dieser Anschauung aufräumte. Die Untersuchung der echten arabisch erhaltenen Schriften Ǧābirs und ihre Scheidung von unechten Werken muß von den beiden Verzeichnissen der Werke Ǧābirs ausgehen, die der *Fihrist* bietet. Eine Anzahl solcher echten Schriften wird von dem Engländer Holmyard herausgegeben; das Berliner Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften bereitet Ausgaben der *70 Bücher* und des *Buches der Gifte* vor, in deren Besitz es durch die Herren Meyerhof, Kairo, und Ritter, Konstantinopel, gelangt ist. Die Texte bestätigen aufs neue, daß die hellenistische Wissenschaft im Islam zuerst durch Perser bekannt geworden ist, und widerlegen in den Hauptpunkten die vom Vortragenden früher geäußerten Zweifel an der Echtheit der zweiten Liste des *Fihrist*. Es zeigt sich, daß Ǧābir nicht

nur Chemiker war, sondern auch in der Medizin und in anderen Naturwissenschaften Bedeutendes geleistet hat. Für die Mathematik ist es wichtig, daß er bereits die Null kennt. Holmyard's Forschungen über Ǧābirs Leben können als gesichert gelten; Beziehungen Ǧābirs zum Imam Ǧaʿfar sind heute nicht mehr zu bestreiten, wenn auch noch zu untersuchen bleibt, auf welche Gebiete sich der Einfluß Ǧaʿfars erstreckte.

M. Plessner: *Die 70 Bücher des Ǧābir ibn Ḥajjān.*

Auf einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung des Werkes folgt eine Inhaltsangabe, die unter dem Gesichtspunkt steht, die Frage der Echtheit des Textes zu klären. Die *70 Bücher* enthalten nämlich so viele Einzelheiten hellenistischer Wissenschaft, daß man sie einem Autor des 8. Jahrhunderts nicht zutrauen würde. Insbesondere enthält der Text viele griechische Namen und zitiert Werke von Galen mit ihrem geläufigen Titel, bedient sich auch der philosophischen Terminologie des Islam. Die Inhaltsangabe zeigt, daß die *70 Bücher* ein einheitliches Werk sind, dessen Grundcharakter durchaus hellenistisch ist, so daß selbst die Streichung besonders auffälliger Stellen an dem Gesamtbild nichts ändern würde. Da zudem alle äußeren Zeugnisse für die Echtheit des Werkes sprechen, kann an seiner Authentizität nicht gezweifelt werden. Vielmehr wird dadurch nur erneut bewiesen, daß die hellenistische Wissenschaft auf dem Umwege über die mittelpersische Literatur des Sasanidenreiches in den Islam eingedrungen ist und daß die Übersetzungen der Syrer des 9. Jahrhunderts als nachträgliche Produktionen anzusehen sind. Ǧābir erweist sich als ein Gelehrter von echt wissenschaftlichem Geist, der seine Untersuchungen streng auf den Gegenstand beschränkt und die Chemie von jeder Geheimwissenschaft rein hält. Er knüpft somit unmittelbar an die beste griechische Tradition an und bringt seine Wissenschaft merklich vorwärts.

H. H. Schaeder, Königsberg Pr.: *Manichäer und Muslime.*

Die Verfolgung der Vorgeschichte Nāṣir i Chosrau's (s. ZDMG. 78, LXXVIf.) hat zu weiten Wegen in die Vergangenheit Veranlassung gegeben. Die islamische Gnosis setzt die vorislamische des iranisch-aramäischen Hellenismus fort. Dieser Faktor ist in den letzten Jahren in den Vordergrund der Erforschung der frühislamischen Bildungsgeschichte getreten. Wie auf wissenschaftsgeschichtlichem Gebiet, so muß die Kontinuität zwischen vorislamischem und islamischem Hellenismus auch auf religionsgeschichtlichem und philosophiegeschichtlichem Felde geklärt werden.

Diese Arbeit wird dadurch wesentlich gefördert, daß neuerdings alte Quellen der islamischen Theologie erschlossen sind, die uns die Entstehungsmotive und die Entwicklungstendenzen der frühislamischen Theologie zum erstenmal scharf erkennen lassen. Ihre Entwicklung,

d. h. die ersten Stufen der Rationalisierung des koranischen Dogmas, ist nicht anders verlaufen als die Genesis der christlichen Theologie: sie ist Apologetik gegenüber dialektisch überlegenen, weil besser geschulten Gegnern. Die Zeit, in der man die ältesten islamischen Theologen, die Muʿtaziliten, als „Freidenker", als „liberale Theologen" bezeichnen durfte, ist dahin. Naẓẓām und Muʿammar sind so wenig liberale Theologen wie Aristides, Justin, Tatian. Ein „gemeinsames System" der ältern Muʿtazila gibt es nicht; es gibt nur Spezialprobleme, aus der Diskussion geboren. Wie die ältere islamische Mystik den Gedanken der Gotteseinheit (*tauḥīd*) zum beherrschenden religiösen Erlebnisfaktor zu erheben unternimmt (vgl. OLZ. 1927, 845), so läßt sich auch die altislamische Apologetik verstehn als Durchsetzung des *tauḥīd*-Gedankens gegen *dahrīja* und *ṯanawīja*, d. h. gegen die entgegenstehenden Theorien einer weltlenkenden unpersönlichen Schicksalsmacht (*dahr* = pers. *zurvān*) bzw. eines die Welt durch den Kampf zweier ewiger Prinzipien bewegen lassenden metaphysisch-psychologischen Dualismus. Wie in der christlichen Apologetik, so findet in der islamischen ein verhältnismäßig rascher Aufstieg von großer Primitivität der logischen und dialektischen Mittel zu höherer Schulung statt. Das Bildungsmittel ist in beiden Fällen griechische Philosophie, zumal Logik und Rhetorik. Bei Ašʿarī ist der Prozeß zu einem gewissen Abschluß gekommen.

Die bisher faute de mieux herangezogenen Quellen: Baġdādī, Ibn Ḥazm, Šahrastānī sind erst jetzt, mit Hilfe der kritischen Vorbehalte, zu denen die neu erschlossenen Quellen nötigen, wirklich benutzbar geworden. Die Mängel ihrer Darstellung sind: sie vermischen die Lehrsätze der alten Muʿtaziliten mit den darin enthaltenen, aber von den Urhebern mangels dialektischer Schulung nicht gesehenen abwegigen und ins Absurde oder auch ins Häretische führenden Konsequenzen, die von den spätern, rational überlegenen Kritikern ans Licht gezogen wurden. Außerdem reißen sie die muʿtazilitischen Lehren aus dem Zusammenhang, in dem sie einzig verständlich sind: aus der lebendigen Diskussion, in der sie als notdürftige dialektische Hilfskonstruktionen zum Schutze islamischer Dogmen — wie der Einheit, der Allmacht und dem Allwissen Gottes — dienen.

Dieser Sachverhalt war für gewisse, auf syrischem Boden unter dem Einfluß christlicher Polemik erfolgte islamische Dogmenbildungen schon bekannt (vgl. C. H. Becker, Islamstudien I, 432ff.). Aber nicht Syrien, sondern das Irak ist der eigentliche Mutterboden der islamischen Geisteskultur. Berührungen mit den Christen fanden auch hier reichlich statt: aus ihnen ist der Sufismus hervorgegangen. Aber die Dogmenbildung im Irak beruht auf Auseinandersetzungen in andrer Richtung. Die Grundgedanken der Einheit Gottes, seiner Allmacht und Allweisheit und seiner universalen Schöpferwirkung waren nicht durch christliche Dogmatik bedroht, wohl aber durch eine Philosophie aufklärerischen Charakters, die neben Gott eine zweite, wenn ihm auch nicht voll

ebenbürtige Macht rückte und aus deren Eingreifen die großen Probleme der Herkunft des Bösen in der Welt und ihres Zusammenhanges mit der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit in einfacher und eindrucksvoller Weise erklärte.

Nicht die einzigen, aber die für uns am besten erkennbaren Träger dieser Aufklärungsphilosophie sind die Manichäer (nicht etwa die Vertreter der offiziellen parsischen Theologie, die von der Annahme eines wirklichen metaphysischen Dualismus ebenso weit entfernt waren wie die christlichen und muslimischen Theologen). Auf die Bedeutung der Manichäer für die frühislamische Dogmenbildung werfen die neu erschlossenen Quellen neues Licht.

So zeigt z. B. die von H. S. Nyberg musterhaft herausgegebene Streitschrift des Chajjāṭ gegen Ibn ar-Rāwandī, wie stark die Theorienbildung des Naẓẓām auf die Gewinnung antimanichäischer Argumente hinzielte und wie anderseits sein Gegner ihn selber zum Manichäer zu stempeln sich bemühte (30ff., 43ff.). Die Streitschrift des Zaiditen Qāsim b. Ibrāhīm gegen Ibn al-Muqaffa' wird von dem verdienten Herausgeber M. Guidi, dem sich G. Levi Della Vida anschließt (Oriente Moderno 8, 86[4]), für echt gehalten. Ibn al-Muqaffa' (vgl. die wertvolle persisch geschriebene Monographie von Abbas Iqbal, Berlin 1926) war als „Manichäer" (*zindīq*) seit langem bekannt. Er stellt sich dar als „Übersetzer" im gut manichäischen Sinn (vgl. Vortr. d. Bibl. Warburg 1924/25, 128): als Vermittler persischer Tradition an die Araber, deren Sprache er sich trefflich zu eigen gemacht hat, und zwar sowohl für die epische wie für die religiöse Überlieferung der Perser und außerdem für aus dem Osten importierte erbauliche Unterhaltungsliteratur (wie sie später der in seiner Naturphilosophie ganz auf manichäischen Theorien fußende Razi gleichfalls vermittelte, vgl. ZDMG. 79, 267f.). Außerdem hat er mittelpersische Aristotelesübersetzungen weiter ins Arabische übersetzt. Ein bewußter Bildungswille ist in ihm wie in den ihm nahestehenden Männern zu erkennen: es ist die „humanistische" Tendenz, die in der manichäischen Überlieferung lebendig geblieben ist. Ist nun die von Qāsim ausgiebig zitierte und bekämpfte Schrift des Ibn al-Muqaffa' authentisch, so wird sein bisheriges Bild dahin ergänzt, daß er als Träger einer entschieden antiislamischen, manichäischen Propaganda anzusehn ist. Jedenfalls aber beweist der ihm zugeschriebene Traktat die Existenz einer manichäischen Werbeliteratur in arabischer Sprache. Und außerdem zeigt er, zumal, wenn man ihn mit der islamisch-manichäischen Diskussion bei Chajjāṭ und den bisher bekannten Referaten über den Manichäismus bei islamischen Autoren zusammenhält, daß der Manichäismus noch auf der Entwicklungsstufe, auf der die Muslime mit ihm in Berührung traten, die gleiche uns befremdende Verbindung von nüchterner philosophischer Theorie und phantastischer mythologischer Symbolik zeigt wie der alte Manichäismus, den wir aus einigen originalen Fragmenten und aus der Polemik seiner christlichen Gegner kennen. Je früher die

Berichte sind, je mehr sie auf direkter Diskussion mit den Manichäern, nicht bloß auf Benutzung von deren Literatur beruhen, desto mehr tritt in ihnen das philosophische Element hervor und das mythologische zurück und umgekehrt. Offenbar herrschte also in den mündlichen Diskussionen der Manichäer mit ihren Gegnern die mythenfreie philosophische Argumentation, in ihren Schriften dagegen der Mythus. Der Grund dafür liegt in dem hergebrachten Stil, in dem die Manichäer ihre Lehre darstellten: in der mythologischen Einkleidung philosophischer Theoreme. Dieser Stil ist, wie ich bewiesen habe, von Mani selber geschaffen und ist ihm mit andern Gnostikern gemeinsam; er ist dadurch hervorgerufen, daß die Gnosis zwei Vorbilder naturphilosophischer Darstellung als klassisch setzte und sie nachahmte: den Schöpfungsmythus der Genesis und den Schöpfungsmythus in Platons Timaios (vgl. hierzu weiteres in dem Aufsatz „Der Orient und das griechische Erbe" in W. Jaeger's „Antike" 4 (1928), 226ff.).

Wie für Mani selber, so steht auch noch für seine Anhänger in frühislamischer Zeit im Mittelpunkt des Interesses und der spekulativen Bemühungen eine relativ einfache Theorie von der Welt und der Seele, die rein hellenistischen Ursprungs ist und weder aus altiranischer Mythologie noch aus christlicher Soteriologie hergeleitet werden kann. Sie wird nach wie vor in der Form des Mythos vorgetragen.

Es ergibt sich, daß man mit der Verwertung manichäischer Überlieferung, sofern sie aus Missionsgebieten stammt, vorsichtig sein muß. Die Lehre Manis ist ein Erzeugnis der alten Kulturlandschaft Babylonien, insbesondere des akut hellenisierten babylonischen Aramäertums des 2./3. Jahrhunderts. In diesem ihrem Mutterlande konnte sie bei wesentlich gleichbleibenden Entwicklungsbedingungen jahrhundertelang ihrer „Urform" — deren von mir versuchte Rekonstruktion durch die neuen arabischen Quellen bestätigt wird — nahe bleiben. Nur hat sie hier ein für Mani selber zentrales Element: die Lehre von dem geistigen Christus als dem Erlöser, im Laufe der Zeit durch stärkere Hervorkehrung des Hellenistischen eingebüßt; jene Lehre ist den neu erschlossenen arabischen Quellen ebensowenig bekannt wie den muslimischen Referaten über den Manichäismus überhaupt, während sie auf dem westländischen Missionsfelde der Manichäer — vor allem nach dem Zeugnis Augustins — ganz in den Vordergrund trat, und ebenso in der östlichen, zentralasiatischen Missionspredigt erhalten geblieben, vielleicht sogar erweitert worden ist. In den beiden letzteren Fällen aber wurde in entsprechendem Maße die theoretisch-philosophische Komponente im Manichäismus verflüchtigt: was er in Babylonien war und blieb, konnte er unter zentralasiatischen Barbaren von ostiranischer und türkischer Herkunft nicht bleiben, zumal nachdem er aus einer Sekte, besser: einer „Geheimreligion der Gebildeten", zur Staatskirche im Uigurenreich geworden war. Die Tatsache, daß in Turkestan Fragmente originaler manichäischer Urkunden ans Licht traten, wie wir sie — zu Unrecht — noch nicht zu besitzen glaubten, hat uns befangen

gemacht. Tatsächlich haben sie dem vorher schon erreichbaren Bilde des ursprünglichen Manichäismus, der auf das genaueste von seiner zentralasiatischen missionarischen Ausgestaltung zu trennen ist, nur wenige Züge hinzufügen können, so daß ihr eigentlicher Wert — abgesehn davon, daß wir aus ihnen den späteren östlichen Manichäismus kennenlernen — am ehesten darin zu suchen ist, daß sie das Studium der vorher bekannten Urkunden aufs neue angeregt und vielleicht in etwas verfeinert haben.

Es scheint so, als ob die Ermittlung der Geschichte des Manichäismus und seines Fortlebens in islamischer Zeit uns den roten Faden durch die islamische Sektengeschichte — wie ja weitgehend auch durch die Geschichte der christlichen Häresien — zu liefern imstande ist. Die abbasidische Religionspolitik übernahm von der sassanidischen nicht nur die Bezeichnung für die Manichäer: *zindīq* < mp. *zandīk* (das Wort kommt von mittelpers. *zand* und hat mit syr. *zaddīqā* nichts zu tun), sondern auch die sassanidische Taktik gegenüber manichäischer und quasi-manichäischer Ketzerei: der Vorwurf der *zandaqa* wird stereotyp für Weltanschauungsrichtungen, die sich vom juste milieu der offiziellen Theologie und Prophetologie entfernen. Wie Ḥallāǧ von diesem Vorwurf getroffen und aufs Schafott gebracht worden ist, so hat sich Ghazālī gegen ihn wehren müssen: sein Traktat *faiṣal* . . . ist eine Apologie dagegen.

Im Manichäismus, wie er im Islam fortlebt, lehnt sich eine ältere geistige Kultur, in der hellenistische Aufklärung, gnostischer Dualismus mit hermetischem Einschlag, und iranische Gottesgnadentums-Ideologie sich verbinden, gegen die dürftige Religion der Araber und ihren allzumenschlichen Propheten auf. Das Resultat ist eine religiös-politische *šuʿūbīja*, die der literarischen voran und parallel geht. Die Muʿtazila ist nichts andres als der erste Abwehrversuch gegen sie und hat doch ihre positive Rezeption im Islam nicht verhindern können. Diese erfolgt nun nicht nur auf dem Boden der Weltanschauungsentwicklung, sondern bald verbunden mit einer großzügigen politischen Offensive: ihrer Kodifizierung im Corpus der „Getreuen von Basra" entspricht die Begründung des fatimidischen Kalifats in Ägypten und die mit ihr konspirierende ismāʿīlitisch-bāṭinitische Propaganda in Chorasan. Zwei bekannte persische Werke des 11. Jahrhunderts sind Marksteine an diesem Wege: Niẓāmulmulks *sijāsatnama* auf der einen, Nāṣir i Chosraus *safarnāma* auf der andern Seite, jenes so wenig ein gewöhnlicher Fürstenspiegel wie dieses ein gewöhnliches Reisebuch — vielmehr jenes eine leidenschaftliche Kampfschrift gegen die Bāṭinīja wie diese eine verhüllte Propagandaschrift für sie.

Es ist ein brennendes, wenn auch vorderhand noch unlösbar scheinendes Problem, ob bāṭinitische Traditionen über die letzten und mächtigsten politischen Träger dieser Entwicklung innerhalb des Islam, die aus der „neuen Propaganda" des Ḥasan i Ṣabbāḥ hervorgegangenen Assassinen, zu den christlichen Kreuzfahrern, insbesondere den Temp-

lern, gelangt und von ihnen ins Abendland gebracht sind. F. R. Schröder (Die Parzivalfrage, 1928) hat soeben Wolfram von Eschenbach bzw. seinen angeblichen Gewährsmann Kyot an das Ende einer solchen Traditionskette anschließen wollen. Von orientalistischer Seite gesehn wäre an der Tatsächlichkeit einer solchen Übermittlung nichts Verwunderliches. Vielleicht eröffnen hier weitere Forschungen die Erkenntnis einer bisher noch unklaren Linie „neumanichäischer" Einwirkung des Orients auf das christliche Abendland, insbesondere Südfrankreich, wo die beiden andern, bisher gleichfalls mehr geahnten als gesehenen, Linien orientalischen geistigen Imports enden: die eine von Kleinasien über den Balkan und Oberitalien, die andere, relativ deutlichere, von Spanien her. Im Auge zu behalten ist nur, daß selbst, wenn auf allen diesen Wegen das Eindringen orientalischen Einflusses in sehr viel größerem Maße als bisher gesichert werden sollte, damit für das Verständnis des Eigenen und Unvergleichlichen in Wolfram oder Dante wenig geleistet sein würde. Falls beide an orientalische Tradition anknüpfen, so haben doch beide von ihr nur den Anstoß erhalten, durch die großartige Wendung zur Anschauung und Gestaltung des Persönlich-Sittlichen ein Neuland der europäischen Seele zu erobern. Die Leistung manichäischer Tradition im Abendlande würde im besten Falle nicht mehr — allerdings auch nicht weniger — sein, als dem freien abendländischen Geist zur Selbstbewußtwerdung einzelne Antriebe mitgeteilt zu haben.

J. Scheftelowitz, Köln: *Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion.*

Auch die manichäische Religion hat eine historische Entwicklung durchgemacht. Auf Mani gehen mindestens 2 Versionen von seiner Kosmogonie zurück, was ein bisher unveröffentlichtes Fragment beweist. Diesen beiden Versionen gemeinsam ist die Auffassung, daß der göttliche Urmensch (= Ōhrmazd) im Kampfe gegen die Dämonen, die er mit List geführt hatte, nicht unterlegen ist, sondern nur seine Elemente mit Willen der Gottheit sich mit der Materie vermischt haben, während Ōhrmazd selbst die Dämonen gefangen hatte. Gemäß der iranischen Version ist der himmlische Urmensch Ōhrmazd 1. der Bekämpfer der Dämonen, 2. der Demiurg, 3. der Erlöser des im Kosmos vermischten Lichts (gemäß einem bisher noch nicht veröffentlichten Fragment) und der Wecker und Erlöser der an die Materie gebundenen Menschenseelen. Sein Wohnsitz ist Mond und Sonne. Dagegen ist Jesus in dieser Version der für die Bewohner des Abendlandes bestimmte Gesandte Gottes, der unmittelbar dem Māni voranging.

Nach der christlichen Version hat aber der Gottvater zum Schutze des Himmels und zur Erlösung der vermischten Lichtsubstanz 3 göttliche Gesandte herabgeschickt, 1. den göttlichen Urmenschen, 2. den Demiurgos, 3. den in Sonne und Mond wirkenden „dritten Gesandten", den Augustin Beatus Pater nennt. Christus ist hier der Sohn des göttlichen Urmenschen, der mit dem in Mond und Sonne weilenden

Beatus Pater identifiziert wird. Daher kommt es, daß die Virtutes des Beatus Pater, nämlich die 12 Lichtjungfrauen (bzw. die Lichtjungfrau) ebenso auch in enger Beziehung zu Jesu stehen und Jesus „der dritte Dolmetscher" heißt. Im jüngeren Manichäismus ist Jesus als erstgeborener Sohn des Gottvaters mit dem göttlichen Urmenschen gleichgesetzt worden. Allmählich ist aber Jesu eine größere Verehrung gezollt worden, als Zarvān selbst. Die jüngere Scheidung zwischen dem in der Sonne wohnenden kosmischen Erlöser und dem im Monde weilenden Heilande der Menschen kannte der Manichäismus zur Zeit Augustins noch nicht. Die bekannte Reihe der 4 Erscheinungsformen des Lichtvaters („Gott, Licht, Kraft, Weisheit") ist unter christlichem Einfluß aus der älteren Reihenfolge: „1. Gottvater, 2. Weisheit, 3. die Organe des Äthers und der Lichterde, 4. Licht" hervorgegangen. Letztere 4 Begriffe sind eine ureigene Erfindung Manis. Sie lassen sich weder aus dem Zarvanismus noch aus dem Zarathustrismus ableiten. Bar Koni und Fihrist geben uns nur eine Darstellung von einer jüngeren Stufe des Manichäismus, wie er etwa um 700 n. Chr. ausgesehen hat.

Fr. v. Suhtscher, Graz: *Die iranischen Quellen in Wolframs Parzival.*

I. Wolframs Text gibt selbst eindeutige Hinweise auf orientalische Herkunft seines Stoffes:

a) durch sachliche Angaben: Beschreibung der Landschaft, Baum- und Tierwelt, Baustil von Gebäuden, Auftreten von dunkelfarbigen Völkertypen, Nennung von Edelsteinen, Seide, Teppichen, insbesondere Beschreibung der Gralsburg und dortiger Gebräuche (z. B. man lagert auf Ruhebetten und Polstern, statt auf Sesseln zu sitzen, das Hereintragen parsischer Kultgeräte usw.).

b) durch genauen Bericht über die Geschichte seiner Vorlage: Wolfram benützte die Schrift eines gewissen Kyot (armen. Name), der den Urtext mit Hilfe eines Falakijatun, d. h. fision (Astrologen) von Beruf ins Provencalische der franz. Herren in Palästina übertrug. Diese Übersetzung brachte Graf Philipp v. Flandern 1178 nach Europa.

II. Der Inhalt der ersten acht Bücher von Wolframs Parzival deckt sich mit dem Inhalt des großen iranischen Heldengedichtes Barzūnāme bis dorthin, wo Barzi sein Gespräch mit dem Einsiedler an der Wassergrube führt. Dann trennen sich beide Gedichte. Barzi zieht aus, die männlich-brünhildische Dilarā zu erringen, Parzival sucht Montsalchwadsche und den Gral. (Diese beiden Dinge kennt das Barzūnāme nicht, sie entstammen anderen, ebenfalls persischen Sagen.)

In Yasht 19 finden sich mehr als ein Dutzend der wichtigsten Wolframischen Personen und Gegenstände.

Die Sage von Anfortas findet sich in Bundehesh.

Die Gralsdynastie umfaßt bei Wolfram 48 Namen; ihr liegt die Kajaner-Stammtafel (s. Justi's Namenbuch) zugrunde, freilich echt iranisch, durch neue Namen aufgeschwellt.

III. Wolfram bietet viele genaue geographische Angaben. Alle früheren Kommentierungen ließen jede reale Möglichkeit völlig außer acht. In Paranoia geographica ritten Wolframs Helden von Island bis Ceylon, von Norwegen in die Sahara. Dagegen lassen sich alle wichtigeren Plätze bei richtiger Namenauslegung mit ihren landschaftlichen und sonstigen Besonderheiten in den richtigen Entfernungen (gemessen darnach, was in angegebener Zeit zu Pferd oder zu Fußerreicht werden kann) in Afghanistan ausfindig machen.

Die Burg Mont sal chwadsche, das berühmteste Heiligtum des Zarathuschtra-Parsentums, befindet sich am Ufer des Hamun-Brumbâne, wo der Hilmend (Plimisol) mündet. In der Tat fand Professor Herzfeld auf jenem Berg eine großartige Burgruine. Der Koh i sal chwadsche spielt schon 1000 Jahre vor Wolfram in der syrisch-arabischen „Schatzhöhle“ als Berg Sa-ir, arab. Schir, eine Rolle.

IV. Geschichtlichen Boden betritt Wolframs Dichtung mit Clinchor und seiner Zauberburg. Hinter dem zauberkundigen Clinchor in der Burg zu Kaps in terra de Labur verbirgt sich niemand anderes als der in iranischer Geschichte, Sage und Dichtung wohlbekannte Chindschil, der sakische Inder-Papst-König zu Kapisa im Reich Lahur. Er und sein Gebiet war ob ihres Buddhismus den Parsen und Islamen tiefstens verhaßt. Um dieses Papst-Königs Gestalt ranken sich viele Ashi-Dahak-Sagen. Architektonisch genau schildert Wolfram die Burg zu Kaps, das heißt das Buddhistenkloster zu Kapisa mit der gegen 100 Fuß hohen Stupa aus vergoldetem Kupfer. Auch der vorschriftsmäßige Bo-Baum der Buddhisten steht daneben und Gawan reißt von ihm seinen Siegeskranz ab. Die Dinge, die uns Wolfram in dieser Zauberburg beschreibt, sind samt und sonders wohlbekannte Gegenstände der indischen Kunstgeschichte.

V. König Artus ist persische Sagengestalt. Yasht 19 nennt ihn Kawi Haosrawah. Bei Firdausi tritt er als der gefeierte Held Kai Chosrau auf. Die Bezeichnung Arta Chusrus ist belegt. Diesen großen Heiligen-Helden-Namen führen später die zwei großen Perserkaiser Chusrus I. († 578) und Chusrus II. († 628).

Drei typische Vorgänge sind für sämtliche Artusgeschichten belegbar: 1. Die Tafelrunde; 2. Das Auftreten eines Klägers vor ihr, das Ausziehen eines Tafelrunders mit dem Kläger zu einer erlösenden Tat; 3. Die Pfingstfeier. Auch die Entrückung ins Jenseits und die bekannten mhd. Fest- und Kleiderschilderungen finden sich im Persischen.

VI. Der Gral — Wolfram nennt ihn nicht weniger als fünfzehnmal klar und ausdrücklich einen Stein — ist im Persischen ein „allglänzender Schleuderstein“ aus Mithras Sonnenwagen. Ihn umstrahlt „Chorra“, d. h. Heiligenglanz. Und diesem Chorra eignen nun all die Eigenschaften, die Wolfram vom heiligen Gral angibt: Chorra gewährt Speise und Trank, Wasser, Reichtum, schützt vor Alter, Krankheit, Tod, wird durch Sünde verwirkt.

VII. Parzivals Heimat liegt im Pamir. Er ist ein Galtsche aus dem Galtschenland, lt. Galcia, im Pamir. Dort hatte sich das Zarathuschtratum noch frei erhalten vor der islamischen Flut. Von dort sollte den bedrückten, sich vor den gewalthabenden Islamen auf einzelnen Feuerheiligtümern verborgen haltenden Parsen Sistans der starke Befreier kommen. Doch Parzival, der von Gott auserlesene Held und künftige König, ist in Unwissenheit erzogen. Er tritt in die persische Gralsburg und im Saal, wo An Fat Tos die gut beschriebene persische Globuskrone trägt, wo man auf 140 Diwanen sitzt, die persischen Schenkenknaben erscheinen, Pfefferfäßchen auf dem Tische stehen, wo man Moraz und Sinopel trinkt, wo drei viereckige Ätaschdäne brennen, der Teller gaodhi, die zwei Messer, die berühmten zaya, Gestelle mahru, das Agallochen-Räucherholz ihre bisher unverstandene parsisch-liturgische Rolle spielen — dort steht Parzival dem allen verständnislos-stumm gegenüber! Man wirft ihn hinaus, man beschimpft ihn. Er ist nur Abenteurer ohne persisch-parsische Gesinnung. — Und der Erlösungsroman wird zum Erziehungsroman. Erst später durch Trevrezent zum echten Perser herangebildet, kann Parzival die Erlösung vollbringen.

Parzival hat zwei Söhne: Kardeiz und Lohr-angrin. Der Name Kardeiz ist bei Justi belegt. Lohr-angrin (roter Eilbote) ist ein Beiname des sistanischen Wassergottes Apam napat. Auch Apam napat schützt Witwen und Waisen und kommt auf einem Schwan gezogen.

F. Taeschner, Münster i. W.: *Die Achis in Anatolien und ihre besondere Stellung im vorosmanischen Angora.*

Ref. wies auf neue Quellen zur Geschichte der Achis in Anatolien hin, die in jüngster Zeit von türkischer Seite beigebracht worden sind, darunter vor allem einige Inschriften aus dem vorosmanischen Angora und einige literarische Quellen, von denen die wichtigste das Futuvvetnāme des Jaḥjā b. Ḫalīl ist. Auf Grund dieser neuen Quellen suchte der Ref. die besondere Stellung, die die Achis im 13. und 14. Jahrhundert in Angora spielten, zu charakterisieren, sowie Momente beizubringen, die für die Fragen nach der Herkunft der Achis im allgemeinen und ihren Verbleib von Bedeutung sind. Zum Schluß wies er auf ost-westliche Beziehungen hin, an denen die Futuwwabünde, zu denen auch die Achis gehören, beteiligt waren, und machte auf die Rolle aufmerksam, die Georgios Ganistos als Vermittler von in derartigen orientalischen Geheimbünden kursierenden Geistesgut nach dem Abendlande gespielt hat.

V. Christlicher Orient und Byzanz.

Obmann: A. Baumstark, Bonn.

A. Baumstark, Bonn: *Die quadragesimale alttestamentliche Schriftlesung des koptischen Ritus.*

Der Vortrag sollte an einem klassischen Beispiele zeigen, wie liturgiegeschichtliche Forschung auf dem Gebiete des christlichen

Orients, von heutiger liturgischer Gestaltung ausgehend, den hinter dieser liegenden Entwicklungsprozeß aufdecken und das Bild von Gestaltungen oft noch altchristlicher Zeit wiedergewinnen könne und müsse.

Von der im koptischen Ritus heute nur mehr während der vorösterlichen Quadragesima geübten alttestamentlichen Schriftlesung wurde zunächst eine grundsätzlich auf Mittwoch bzw. Freitag beschränkte Lektüre aus Exodes und dem Zwölfprophetenbuch, speziell Joël, bzw. aus Deuteronomium abgehoben und durch den Vergleich mit dem altarmenischen Lektionar, christlich-palästinensischen Denkmälern und dem georgischen Kanoinarion als eine Anleihe bei der liturgischen Weise des frühchristlichen Jerusalems erwiesen. Eine für eine einzige Woche nach freitäglicher Isaias-Lesung Jerusalems ergänzte glatte Übernahme aus dem byzantinisch-orthodoxen Ritus Konstantinopels stellt demgegenüber eine prinzipiell tägliche Lektüre aus Isaias dar. Eine solche aus den Proverbien und kümmerliche Reste einer dritten aus Genesis berühren sich zwar gleichfalls mit jenem Ritus, stehen ihm aber doch ungleich ferner als die Reihe der Isaiasperikopen, so daß hier der Nachhall einer schon früher erfolgten Nachbildung konstantinopolitanischen Brauches erkannt werden mußte, deren Vorbild von der endgültigen Gestalt desselben noch erheblich abwich. Als wirklich einheimisch ägyptische Elemente und damit als die Grundschicht des gesamten in Frage kommenden Lesesystems blieben eine Durchlesung des ganzen Hiob in grundsätzlich täglichen Perikopen von größtem Umfang und eine am Freitag, anscheinend im Zusammenhange mit der Vorbereitung der Katechumenen auf die österliche Taufspendung, geübte Lesung aus den Königsbüchern übrig. Eigentümliche Berührungen der letzteren mit dem alten ambrosianischen Ritus von Mailand, die Tatsache eines Greifbarwerdens der bei den Kopten nachwirkenden älteren Gestalt konstantinopolitanischer Genesis-Lektüre in einer georgischen Quelle und anläßlich der epichorisch ägyptischen Hiob-Lesung das Problem der Autorschaft des irrig Origenes beigelegten griechischen Job-Kommentars eines Dionysios waren als Punkte von besonderem Interesse beiläufig hervorzuheben. Im Zusammenhang mit der allmählichen Erweiterung, welche die Dauer der „Quadragesima" von 5 über 7 bis zu 8 Wochen mit Einschluß der Karwoche im Laufe der Zeit in Ägypten erfahren hat, ließ sich auch eine, mindestens relative, in großen Umrissen aber sogar absolute Datierung der verschiedenen auseinandergelegten Entwicklungsgeschichten verschiedener geographischer Herkunft und das Bild des Aufbaues wiedergewinnen, den auch nach der Seite der Reihenfolge seiner Perikopen hin das Tagesschema der quadragesimalen alttestamentlichen Schriftlesung des christlichen Ägyptens in älterer Zeit gehabt hat.

Der Vortrag wird in ausführlicherer Form im übernächsten Hefte des Oriens Christianus zur Veröffentlichung gelangen.

Georg Graf, Donaualtheim, gibt Mitteilungen über den *Papyrus Schott-Reinhardt 438 der Universitätsbibliothek in Heidelberg*, ein Konvolut von 48 kleinen und kleinsten Fragmenten, welche einer Rolle angehörten, deren Beschriftung nach den paläographischen Indizien auf die zweite Hälfte des VIII. Jahrhunderts zurückgeht. PSR. 438 ist ein literarisches Stück christlicher Herkunft und enthält Reste einer Verteidigungsschrift des Christentums gegen den Islam in Form eines Dialoges zwischen einem Muslim und einem Christen. Charakteristische Stellen, welche in polemischen Schriften der späteren christlich-arabischen Literatur auffallende Parallelen haben, teilt G. in Übersetzung mit. Die literargeschichtliche Bedeutung des Papyrus liegt darin, daß er zwar nicht das älteste Dokument der geistigen und literarischen Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islām darstellt, wohl aber den bisher bekannten ältesten Niederschlag einer solchen in arabischer Sprache. Text, Übersetzung und Kommentar werden in Heft 5 der „Veröffentlichungen aus den Badischen Papyrussammlungen" erscheinen.

W. Heffening, Bonn behandelte in seinem Vortrag „*Zur Textüberlieferung Ephraems des Syrers*" die arabischen Versionen der paränetischen Schriften Ephraems und wies nachdrücklich auf ihre hohe Bedeutung für eine kritische Ausgabe des griechischen Ephraem hin, der in der Ausgabe Assemanis sowie in den Handschriften nur in einer durchweg stark überarbeiteten und zerlesenen Textgestalt vorliegt. Es sind zwei arabische Versionen zu unterscheiden, eine jüngere und eine Gruppe von älteren Übersetzungen, die alle aus der griechischen Überlieferung geflossen sind. Die jüngere ist die Übersetzung des Melkiten Ibrāhīm b. Juḥannā al-Anṭākī aus dem Jahre 980. Sie umfaßt einen festen Bestand von meist 52 Majāmīr und das Encomium Gregorii Nysseni. Sie schließt sich textlich eng an die uns erhaltene griechische Überlieferung an und ist daher für eine kritische Ausgabe des griechischen Textes nur von geringer Bedeutung. Anders ist es mit der Gruppe der älteren Versionen, die spätestens aus dem Anfang des IX. Jahrhunderts stammen (sie können vielleicht sogar in vorislamische Zeit zurückreichen). Diesen Versionen liegt ein weit korrekterer Text zugrunde, als ihn die erst mit dem X. Jahrhundert einsetzende griechische Überlieferung bietet. An der stark zerlesenen Paränesis *ὅτι οὐ δεῖ γελᾶν*, in der das ursprüngliche Metrum fast völlig verwischt ist, wurde der textkritische Wert dieser älteren Versionen dargelegt, insofern es mit ihrer Hilfe möglich ist, das Metrum des griechischen Textes weitgehend wiederherzustellen. Allerdings zeigte sich dabei auch, daß die griechische Vorlage dieser Versionen ihrerseits bereits bis zu einem gewissen Grade überarbeitet war. Man vergleiche Heffening, *Die griechische Ephraem-Paränesis gegen das Lachen in arabischer Übersetzung, 1. Einleitung, Text und Übersetzung* in *Oriens Christianus*, 3. Ser., Bd. II (1928), S. 94—119, wo auch der zweite Teil mit der Rekonstruktion des griechischen Textes erscheinen wird.

G. Peradze, Bonn: *Zur vorbyzantinischen Liturgie Georgiens.*

Die endgültige Liturgie Georgiens ist die byzantinische. Bis zur Jahrtausendwende steht die georgische Liturgie in engster und unmittelbarer Abhängigkeit von Jerusalem.

Die ursprüngliche Meßliturgie Georgiens ist die in Jerusalem heimische Jakobusliturgie. Eine Reihe zusammen mit dem georgischen Text derselben überlieferter Ordinationsgebete weist dagegen drei Schichten auf: eine davon bringt in georgischer Übersetzung diejenigen des syrisch erhaltenen und von Rahmani herausgegebenen „Testamentum Domini", die andere weist auf die liturgische Praxis des innern Kleinasiens und endlich die dritte Schicht wiederum nach Jerusalem.

Weiterhin werden vom Referenten sechs georgische liturgische Urkunden hervorgehoben, in denen sich deutlich die Entwicklung widerspiegelt, welche die jerusalemitanische Liturgie selbst auf ihrem Mutterboden im Laufe der Jahrhunderte genommen hat.

Charakteristisch ist, daß die Stationsangaben und der Heiligenkalender in allen diesen sechs Dokumenten mit denen Jerusalems übereinstimmen. Überall enthält ferner der Kanon die zweite Ode, die bekanntlich auf byzantinischem Boden vollständig fehlt. Es erscheinen außerdem noch einige poetische Gesangstücke der großen Hymnographen Kosmas und Johannes von Damaskus, die auf dem byzantinischen Boden nicht mehr nachweisbar sind.

So fällt auch auf Probleme der griechischen Kanones- und Hymnendichtung von der georgischen Seite her neues Licht.

W. Neuss, Bonn: *Altägyptisches, Altorientalisches, Armenisches und Ostasiatisches in der spanischen Buchmalerei des 10. und 11. Jahrhunderts.*

Die frühmittelalterliche Kunst Spaniens ist ein Gebiet, auf dem in ganz einzigartiger Weise das Eindringen des Orients in die abendländische Kultur beobachtet werden kann. Ein Land von starker lateinischer Tradition, im frühen Mittelalter durch die fast insulare Lage und die Pyrenäen von der allgemeinen europäischen Entwicklung abgetrennt, dann durch die arabische Herrschaft noch mehr dazu gezwungen, sich mit seinem alten, lateinischen Erbe zu begnügen, ohne verhüten zu können, daß es immer mehr von Elementen durchsetzt wurde, die infolge der von den Arabern geschaffenen staatlichen und kulturellen Verbindung aus dem Osten zuströmten, erlebt es den Prozeß der Orientalisierung tiefer und dauernder, als irgendein anderes Land Europas. Die meisten Erzeugnisse dieses Prozesses sind in den Jahrhunderten des Kampfes zwischen Christen und Mauren, sowie in dem Kampf der römischen Liturgie gegen das mozarabische Kirchenwesen, der sich an die Reconquista anschloß, untergegangen. Um so wichtiger ist das, was von der spanischen Buchmalerei seit dem 10. Jahrhundert erhalten geblieben ist, und unter diesem nichts mehr, als eine zahl-

reiche Gruppe illustrierter Apokalypse-Handschriften, genauer: des illustrierten Kommentars der Apokalypse, den 786 (oder 784) der asturische Priester Beatus von Liébana verfaßte und dessen älteste auf uns gekommene Exemplare aus dem 10. Jahrhundert stammen. Der Referent hat den gesamten Bestand dieser 21 illustrierten (dazu kommen noch 3 nicht illustrierte des 12.—16. Jahrh.) als ganze und 3 nur in kleinen Fragmenten erhaltenen Handschriften in den letzten Jahren durchgearbeitet und hofft das Ergebnis seiner Studien im nächsten Jahre in einer zusammenhängenden, größeren Untersuchung vorlegen zu können. Beatus entnahm die Illustrierung seines Kommentars verschiedenen Quellen, besonders einer vormaurischen illustrierten Apokalypse, also einem lateinisch-hellenistischen Werke. Die erhaltenen Handschriften verteilen sich auf drei Stämme, von denen zwei durch die mozarabische Kunstart umgeformt worden sind.

Hier zeigt sich nun zunächst als etwas ganz Überraschendes bei höchster Verfeinerung des Technischen und Stilistischen eine neue Primitivität, die in ihrer Strenge nur mit derjenigen der altägyptischen Kunst verglichen werden kann. Die ursprünglich gemeinhellenistischen Formen werden nämlich umgestaltet nach den Prinzipien der Beschreibung (statt der optischen Sicht), die bis ins einzelne den altägyptischen entsprechen. Dem Referenten scheint eine selbständige, der altägyptischen parallele Neubildung kaum möglich zu sein, viel eher ein Fortwirken der altägyptischen Kunst noch in dieser Zeit (Ende des 10. Jahrhunderts), bei dem vielleicht die koptische Kunst in ihrem damaligen, uns noch sehr wenig bekannten Stadium eine Vermittlerrolle gespielt hat.

Daß sich altorientalische Elemente in der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts finden, ist viel weniger auffallend, da sie ja zahlreich in der vorderasiatischen Kunst jener Zeit erhalten waren und durch die Herrschaft der Mauren herüber gebracht wurden. Wohl aber ist die Fülle und Reinheit bemerkenswert, in der sie im christlichen Spanien auftreten.

Sehr auffallend aber ist es dann wieder, die Grundelemente der armenischen Buchmalerei, nicht nur die Fisch-Vogel-Buchstaben, sondern vor allem auch die charakteristischen ornamentalen Motive in spanischen Handschriften vom Anfang des 10. Jahrhunderts in reinster Ausbildung vorzufinden, also früher, als wir sie durch erhaltene Handschriften in Armenien selbst beobachten können.

Am merkwürdigsten ist endlich vielleicht, daß gegen Ende des 10. Jahrhunderts Werke sich finden, die in der Zeichnung und Farbengebung, mehr noch: in dem gesamten Stil und in einzelnen Motiven, wie Architekturformen, Menschen-, Pflanzen- und Wolkenwiedergabe, uns unmittelbar an ostasiatische Kunst, an China oder Japan, erinnern. Ein bloß zufälliges Zusammentreffen ist auch in diesem Falle wohl ausgeschlossen. Die einzige Erklärung bietet die Vermittlerrolle Indiens,

sowohl nach Ostasien hin wie nach dem fernen Westen hin. Dieselben Formen und dasselbe Stilempfinden im äußersten Westen Europas und im äußersten Osten Asiens! Das ist doch wohl das anschaulichste Zeugnis für die Kulturströmungen, die durch die vom Araberschwert eroberten Länder vom Osten zum Westen geflossen sind.

Einen besonderen Reiz gewährt es, diesen verschiedenen Einströmungen nachzugehen und zu sehen, wie sie die hellenistische Urform so umgestalten, daß man ohne die Kenntnis der Abstammungsverhältnisse der Handschriften untereinander kaum das gemeinsame und ursprünglich gleich gestaltete Motiv erkennen würde. Der Aufbau des Stammbaumes der erhaltenen Handschriften auf textvergleichendem Wege, den der Referent neben der Kunstvergleichung durchgeführt hat, bestätigt aber den Zusammenhang der verschiedenen Erscheinungen der künstlerischen Formung mit aller Bestimmtheit. Schließlich ist es höchst lehrreich, zu verfolgen, wie die orientalisierten Formen im Laufe des 11. und erst recht des 12. Jahrhunderts allmählich sich den allgemein europäischen des „romanischen“ Stiles angleichen, nicht ohne daß sie selbst auf die eigenartige Ausgestaltung des Romanischen in Spanien und Südfrankreich sehr stark einwirken.

A. Rücker, Münster: *Die Altarwand (Higāb) der koptischen Kirche.*

An der Hand von Lichtbildern suchte der Vortragende die Entwicklung aufzuzeigen, die der altchristliche Altarabschluß im Laufe der Zeit in der koptischen Kirche genommen hat, und zwar im Gegensatz zur Ikonostase der byzantinischen und den Schranken anderer Kirchen. Der Higāb der meisten koptischen Kirchen ist eine Holzwand, die aus Stäben in geometrischen Mustern zusammengesetzt und oft mit Elfenbein-Auflage oder -Zwischenlage geziert ist. Diese Art verrät eine enge Verwandtschaft mit ähnlichem Gitterwerk der islamischen Kunst. Typisch für diese Klasse sind die eingelassenen, oft noch mit Vorhängen verschließbaren Türen, die fast durchweg rechts und links von kleinen Fenstern begleitet sind; etwaige Umrahmung der Türen und Fenster ist ebenfalls stark von islamischer Ornamentik beeinflußt. Die Wand wird oben von einer Ikonenreihe abgeschlossen und nach Art des byzantinischen Gegenstückes von einer Kreuzigungsgruppe gekrönt. Das ist die jüngste Entwicklungsstufe, wenn man von einigen ganz modernen Exemplaren absieht, die sich noch mehr der byzantinischen Ikonostase nähern. Doch sind in Kairo auch Reste älterer Holztüren vorhanden, die neben ornamentalen Schnitzereien figürliche Reliefs aufweisen; um ihre geschichtliche Einordnung hat sich Monneret de Villard, La chiesa di Santa Barbara al Vecchio Cairo (Firense 1922) verdient gemacht. Eine 3. Klasse bilden einige alte Falttüren in den Klöstern der nitrischen Wüste, besonders in Dêr es-Sūriānī, die Strzygowski im Oriens Christianus I (1901) beschrieb; ihre Datierung ins 10. Jahrhundert ist durch eine Umschrift des Abtes Moses ermöglicht. —

In der Aussprache ging Prof. Baumstark näher auf eine der vorgeführten Darstellungen der Reiterheiligen am Higāb der Kirche Abu Sarge ein.

R. Salomon, Hamburg: *Zur Geschichte der Beziehungen Rußlands zum christlichen Orient.*

Rußlands kulturhistorische Stellung ist durch die Missionierung von Byzanz her bestimmt. Sie brachte für das hohe Mittelalter eine Art geistiger Vormundschaft der Griechen über Rußland. Im Zusammenhang mit den politischen Wandlungen des späteren Mittelalters ändert sich das Verhältnis; Moskau sucht sich zunächst auf kirchenpolitischem Gebiet von dem sinkenden byzantinischen Reich zu lösen. Den Anlaß gibt das Verhalten der Griechen auf dem Florentiner Konzil von 1437. Die Vernichtung des Reiches und aller anderen orthodoxen Staaten durch die Türken bringt den Moskauer Großfürsten in die besondere Stellung des einzigen orthodoxen Herrschers; der christliche Orient ist jetzt auf die Hilfe Rußlands angewiesen, und faktisch war die russische Kirche seit dieser Zeit autokephal. Ein zeitweiliger formeller Bruch zwischen Moskau und Konstantinopel nach 1453 ist – gegen die Ansichten Pavlovs, D'jakonovs und Špakovs — nicht erwiesen; die Nachricht über die Weihe des Metropoliten von Caesarea durch den Metropoliten von Moskau 1464 ist von den Genannten in ihrer Bedeutung überschätzt worden. Die griechenfreundlichen und die griechenfeindlichen Strömungen des 16. und 17. Jahrhunderts in Rußland sind in ihren Einzelheiten namentlich von Kapterev erforscht; der Vortrag versuchte, was Kapterev unterlassen hat, zu zeigen, wie beide Tendenzen dauernd nebeneinander wirksam sind. Ausführlicher wurde der Einfluß der Orientalen während der Streitigkeiten zwischen dem Patriarchen Nikon und dem Zaren Aleksej, insbesondere die Tätigkeit des Paisios Ligarides im Dienste des Zaren behandelt. Von der russischen Forschung sind die von A. Theiner schon 1859 veröffentlichten und bisher nur von W. Palmer (1873) benutzten römischen Dokumente übersehen worden, aus denen sich ergibt, daß Ligarides mit der Warschauer Nuntiatur in Verbindung stand und den phantastischen Gedanken hegte, selbst Patriarch von Moskau zu werden, um so für den Anschluß Moskaus an Rom zu arbeiten. Es war also ein echter *Λατινόφρων*, der dem Griechentum zum letzten Male zu einer entscheidenden Wirksamkeit in der russischen Kirche verholfen hat.

A. Merk, Valkenburg-Rom: *Zu der armenischen Apostelgeschichte.*

M. untersucht die armenische Apostelgeschichte nach Ursprung und Textgestalt. Trotz mancher Freiheiten und Eigentümlichkeiten der Übersetzung ist aus Wortwahl und Wortbildung, aus dem Gebrauch der Tempora, aus Satzbau, aus eigenartigen Namensformen und mancherlei Mißverständnissen die Herleitung aus einem griechischen Text mit Sicherheit zu erweisen. Der Übersetzer hat sichtlich Wert auf engen Anschluß an den Urtext gelegt, ohne sich in jene sklavische

Abhängigkeit von seiner Vorlage zu begeben, die im 6. Jahrhundert vielfach in Übung war. Freiheiten sind in der Wortfolge, in Konstruktion, vor allem im Gebrauch der Partikeln zu beobachten.

Ob unserer Übersetzung eine andere, nach dem Syrischen gefertigte, voraufging, ist nicht mehr mit Gewißheit zu zeigen. Bei dem engen Anschluß der armenischen Kirche an die syrische und dem unleugbaren syrischen Einschlag in den Evangelien mag die Vermutung sich auch für Apostelgeschichte nahelegen. Es hat ein altsyrischer Text der Apostelgeschichte bestanden, der uns heute in dem wiedergefundenen Kommentar Ephraems großenteils zugänglich ist. Eine Vergleichung bietet keine sicheren Anhaltspunkte. In Armenier und Peschitto stoßen wir auf eine Reihe von Übereinstimmungen in Übertragungsweise und Text, die schwerlich auf Zufall beruhen dürften. Etwa 9, 1; 9, 7; 9, 34; 13, 23; 13, 33 und anderes; namentlich die Behandlung der griechischen Partikeln. Auffällig ist die Wiedergabe von οὖν. Syrer wie Armenier übersetzen das Wörtchen in der verschiedensten Weise. Beide treffen trotzdem in fast der Hälfte von mehr als 60 Fällen zusammen. Diese und andere Erscheinungen legen in ihrer Gesamtheit die Abhängigkeit des Armeniers vom Syrer nahe. Das umgekehrte Verhältnis entspräche den Tatsachen nicht.

Der Text der armenischen Übersetzung ist im wesentlichen Koine, jedoch mit deutlich wahrnehmbarer westlicher Färbung. Die wichtigsten Zusätze finden sich 4, 9; 7, 37; 8, 39; 9, 17; 9, 40; 10, 32; 14, 10; 14, 18—19; 15, 24; 15, 33; 21, 25; 24, 7—8; 28, 29. Auch eine Anzahl von Auslassungen sind zu verzeichnen. Die Erweiterungen sind im Verhältnis zu Altsyrer, Altlateiner, Harclensis und den verwandten Handschriften spärlich zu nennen. Den so wichtigen und weit verbreiteten Text des Aposteldekretes (Apg. 15, 20) gibt Armenier nicht in wesentlicher Fassung.

Die Untersuchung soll vor allem zeigen, in welchem Grade und unter welchen Einschränkungen die armenische Übersetzung für die Textkritik zu verwerten ist.

Der Vortrag soll unter Vorlegung reichlichen Materials veröffentlicht werden.

VI. Indien und Iran.

Obmänner: W. Kirfel und Ed. Schwyzer, Bonn.

Jacobi, Bonn, handelte über die *Vorgeschichte des Alaṅkāraśāstra* und führte folgendes aus. In der Alaṅkāra-Literatur gilt als deren erster Vertreter Bhāmaha; von dessen Vorgängern hat sie keine Kunde bewahrt. Zu dieser Bedeutung war er wahrscheinlich gelangt, weil er in dem Bhāmahālaṅkāra recht eingehend logische, erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Probleme, sowie ausgewählte *sūtra*'s Pāṇini's bespricht. Zwar hat das wenig mit dem Alaṅkāra zu tun, aber dadurch wurde dieser gewissermaßen dem Kreis altanerkannter Disziplinen ein-

gereiht, so daß er fortab nicht mehr als eine *kalā*, sondern als ein echtes *śāstra* galt. — Für die zunächst vorausgehende Periode sind wir in Ermangelung direkter Angaben auf Schlüsse angewiesen: die Reihenfolge der poetischen Figuren im Bhaṭṭikāvya (sarga X), verglichen mit derjenigen bei Bhāmaha, Daṇḍin, Udbhaṭa verrät, daß die *alaṅkāra*'s in mehreren Ansätzen aufgefunden und in ebensovielen Gruppen aneinandergereiht wurden. Die erste Gruppe enthält nur 5 *alaṅkāra*'s: *Anuprāsa*, *Yamaka*, *Dīpaka*, *Rūpaka*, *Upamā*. Damit begann also die später so hoch entwickelte Lehre von den poetischen Figuren. In dieser Zeit muß Bharata's Abriß der Poetik im 16. adhy. des Nāṭyaśāstra, worin er 1. die 36 *kāvyalakṣaṇa*, 2. die 10 *doṣa*, 3. die 10 *guṇa*, 4. die 4 *alaṅkāra*'s lehrt, entstanden sein; denn diese 4 *alaṅkāra*'s, nur um *Anuprāsa* vermehrt, machen die älteste Fünfergruppe aus. Die Lehre von *doṣa*, *guṇa* und *alaṅkāra* (Nr. 1—3) bildet den Hauptinhalt des späteren Alaṅkāraśāstra; dies war also zu Bharata's Zeit in seinen ersten Anfängen. Dagegen gehörte die Lehre von den 36 *kāvyalakṣaṇa*'s (Nr. 1) der ursprünglichen *kalā* an, das spätere *śāstra* kennt sie nicht mehr. Die *k. l.* sind inhaltliche Elemente der Gedichte, die man als *kāvyārthaprakāra*'s bezeichnen könnte, zweifellos ein wichtiger Gegenstand für das Dichterhandwerk. Die 36 *k. l.* sind offensichtlich den 36 *mantravākyārtha*'s der Bṛhaddevatā nachgebildet, die I, 35—39 aufgeführt und 47—60 hauptsächlich durch Verse des Ṛg- und Atharvaveda illustriert werden. Sie stellen also eine Logik der *mantra*'s, wie die *k. l.* eine solche der weltlichen Gedichte dar. Beide Listen haben 8 Glieder gemein und stimmen in der Anzahl der Glieder — 36 — überein, was deutlich für ein Abhängigkeitsverhältnis spricht. Aus der Liste der Bṛhaddevatā haben auch, wie Stein gezeigt hat, Schriftsteller anderer Disziplinen für ihre Zwecke geschöpft; so hat ihr Kauṭalya (p. 72) neun seiner 13 *lekhārthaprakāra*'s entnommen. Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß sie auch die Quelle und das Muster für die *k. l.* gewesen ist. So hat denn die vedische Theologie den ersten Anstoß auch für die Entwicklung der indischen Poetik gegeben. (Erscheint in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie.)

H. Losch, Bonn: *Eine unbeachtete Fassung der Parāśarasmṛti und ihre Bedeutung für die Frage der Textüberlieferung in der indischen Rechtsliteratur.*

Im Garuḍapurāṇa findet sich im 107. Kapitel ein Text von 38 Śloken, der offenbar in Beziehung zu dem bekannten, von Mādhavācārya kommentierten Text steht. Er enthält die wichtigsten Materien, die in den ersten sechs Kapiteln der Parāśarasmṛti behandelt sind in gedrängter Form, die aber alles Wesentliche sagt. Nur in einzelnen Fällen stimmen halbe oder ganze Verse mit der Parāśarasmṛti überein. Dieser Textbefund könnte den Schluß nahelegen, daß in das Garuḍapurāṇa ein besonders hergestellter Auszug der bekannten Parāśarasmṛti übernommen worden sei. Da aber in einigen Fällen sūtra-ähnliche Kürze

kommentarloses Verständnis erschweren, ja unmöglich machen, so erscheint eine solche Annahme ausgeschlossen, weil der enzyklopädische Charakter des Purāṇa klaren, verständlichen Stil fordert. Zudem kann aber auch den in beiden Texten übereinstimmenden Versen keine besondere Bedeutung zuerkannt werden, die ihre wörtliche Übernahme in den Purāṇa-Auszug gefordert hätte. Wir müssen daher annehmen, daß ein Text älterer Prägung in das Garuḍapurāṇa trotz seiner zum Teil aphoristischen Ausdrucksweise eingefügt wurde, weil sein Wert von vornherein durch das hohe Ansehen seines Verfassers gewährleistet war. Die Parāśarasmṛti in ihrer uns bekannten Fassung fußt jedenfalls auf diesem Text und ist durch Erweiterung und Erklärung von bloßen Andeutungen zu ihrem jetzigen Umfang gekommen. Der Purāṇa-Abschnitt ist wahrscheinlich nur ein Bruchstück, da die in Kap. 7—12 bei P. behandelten Gegenstände nicht berücksichtigt sind. Aber man wird doch annehmen können, daß nur ein geringer Bruchteil verloren ist, da gerade die letzten Kapitel der P. starke Entlehnungen aus anderen Dharma-Büchern aufweisen. Ob wir im Garuḍapurāṇa einen Teil des alten Parāśara vor uns haben, der der Yājñavalkyasmṛti vorgelegen haben muß, ist bei den vorhandenen Materialien nicht zu entscheiden. — Der Wert der Feststellung einer älteren Vorstufe der Parāśarasmṛti liegt auf der Hand. Es wird dadurch erneut die prinzipielle Bedeutung der kritischen Textgeschichte für die Geschichte der Rechtsliteratur erhärtet, bevor wir aus Inhalt, Form und sonstigen Einzelheiten Schlußfolgerungen über die zeitliche Einordnung eines Textes ziehen. Gerade die Suche nach älteren Texten, die vor den durch Kommentar fixierten liegen, wird gesichertere Ergebnisse der Rechtsgeschichte zeitigen. Die Parāśarasmṛti ist allerdings der einzige Text, wo wir bisher einen konkreten Fall vor uns haben, aber es wird bei eifriger Suche gewiß gelingen, auch für wichtigere Texte ähnliche Vorgänger nachzuweisen. —

H. S. Nyberg, Uppsala: *Ein Kapitel über die Schreibkunst im Frahang i Pahlavīk.*

Redner besprach zuerst den allgemeinen Charakter des Frahang i Pahlavīk und stellte fest, daß diese Schrift in ihrer jetzigen Form teils stark erweitert und überarbeitet ist, teils ziemlich tiefe Verderbnisse aufzuzeigen hat. Die Ursache des korrumpierten Zustandes des Textes ist hauptsächlich, daß der Frahang ursprünglich in einer Pehlevikursive niedergeschrieben war, die sich von der jetzt oder in den älteren auf uns gekommenen Handschriften vorliegenden nicht unbeträchtlich unterschied; eine Reihe von Korruptelen ist einfach darauf zurückzuführen, daß man gewisse, nicht mehr erkannte Buchstabenformen verdrehte, Ligaturen unrichtig auflöste, mehrdeutige Zeichen durch unrichtige verdeutlichte usw. Zu dieser Entartung trug nicht unbedeutend bei, daß sehr viel des im Frahang aufgespeicherten Ideogrammenmaterials in der Zeit, in welche unsere handschriftliche Überlieferung

fällt, außer Gebrauch gekommen war und in der lebendigen Schriftsprache nicht mehr benutzt wurde. Andererseits umfaßt der Frahang bei weitem nicht alle Ideogramme, die wir jetzt aus den verschiedenen Perioden der mitteliranischen Schriftsprachen kennen; das Ideogrammensystem des Pahlavīk im eigentlichen Sinne des Wortes ist im allgemeinen darin nicht berücksichtigt. Als Probe einer kritischen Behandlung des Frahang wurde das 15. Kapitel vorgelegt, das auch kulturgeschichtlich vom höchsten Interesse ist, da es eine Reihe von Termini technici der Schreiberzunft des Sasanidenreiches enthält. Es wurde nachgewiesen, daß mehrere dieser Termini bis in die Achämeniderzeit hinaufreichen, da die entsprechenden aramäischen Ideogramme in den aramäischen Urkunden der Bibel und in Ägypten zu belegen sind. Sicher versetzt uns das Kapitel in eine Zeit, wo das Papier noch nicht eingeführt worden war. Es wurde in diesem Zusammenhange die hohe Bedeutung der biblisch-aramäischen Urkunden des Esrabuches, die jedenfalls der Form nach echt sein müssen, hervorgehoben.

W. Ruben, Bonn: *Die Debatten in den alten Upaniṣad's.*

Der Typ der Debatten in den alten Upaniṣad's und Brāhmaṇa's unterscheidet sich vom späteren Typ grundlegend in der Hinsicht, daß man nicht auf ein Besserwissen, nicht auf einen Beweis der eigenen These gegen die gegnerische Wert legte, sondern auf ein Mehrwissen, ein „Niederreden" des Gegners. Dieser Grundzug läßt die Eigentümlichkeiten der alten Debatte verstehen; er erlaubt ferner, die Entstehung dieses Debattentyps in eine Kultur zu verlegen, die noch kein beweisendes Argumentieren kannte, sondern nur ein Verkünden intuitiv erschauter Gedanken, deren Wahrheitswert nicht bezweifelt wurde. Aus solcher Kultur stammend ist dieser Typ der Debatte in den alten Upaniṣad's noch festgehalten, während seit Beginn der Brāhmaṇa's bereits sich eine Technik des Begründens und der Polemik im Sinne der Debatten späterer Zeiten allmählich entwickelt und an den jüngsten Stellen der alten Upaniṣad's durchsetzt.

H. H. Schaeder, Königsberg Pr.: *Über einige mitteliranische und osttürkische Ableitungen aus altir. kavi.*

Zu den wirkungsvollsten geistigen Exportartikeln Irans gehört der Formenapparat — sprachliche und künstlerische Symbolik — der Herrscherverehrung. Seine Ausbreitung nach dem Westen hin hat neuerdings Kaerst (Geschichte des Hellenismus II) lichtvoll dargestellt. A priori ist anzunehmen, daß er, angesichts des jahrhundertelangen Einflusses der iranischen Kultur auf die zentralasiatischen Barbarenvölker, auch im Osten von Iran nicht wirkungslos geblieben ist. Und Lehnwortbeziehungen bestätigen das.

Unabhängig voneinander haben Bang (KSz. 18, 120; Ung. Jbb. 5, 248) und Salemann (Izv. imp. akad. 1913, 1131) die Herkunft des

türkischen Herrscherinnentitels *qatun* aus b.-sgd. *γwt(')yn-* „Königin" erkannt. Aber auch der entsprechende maskuline Titel ist iranischer Herkunft: türk. *qaγan* (später *qa'an*, *qan*) geht, über die ältere Form *qapγan* (so als Name inschriftlich (vgl. ZDMG. 78, 172), dazu donaubulg. *καυκανος*, *καυχανος*, (ps.)-avarisch *capcanus*) auf mitteliranisch (sgd. oder Norddialekt) **kāvakān* zurück. Dies ist erhalten in dem Beinamen *kāvagān* des Qāren im Epos (daneben die mittelpersische Form *kāviyān*). Ob das ins türkische übergegangene iranische Wort noch speziell „kavisch" oder nur noch generell „königlich" bedeutete, läßt sich nicht entscheiden. Die Turfantexte zeigen, daß im Norddialekt ein Subst. *kāv* mit der bereits ganz abgeblaßten Bedeutung „König" existierte. (Zu dem ebenfalls von hier aus zu erklärenden mp. **kāvak*, bei Firdausi als Name *Kāvah*, s. A. Christensen, Smeden Kāvāh og det gamle persiske Rigsbanner p. 9f.) Es hat jedenfalls schon in relativ früher mitteliranischer Zeit ein von air. *kavi* herkommendes Appellativ *kāv* „König" gegeben, das dann durch das Adj. *kāvakān* > *kāvaγān* im Türkischen fortexistiert hat; Zur Entlehnung von Herrschertiteln vgl. griech. *βασιλεύς* und bes. die slavischen und litauischen Worte für „König".

Die umstrittene Frage, ob air. *kavi*, wie es in den Gathas erscheint, nur noch „Fürst" bedeutet, oder, wie die Etymologie, besonders die Zusammengehörigkeit mit ai. *kavi* „Seher" nahelegt, eine religiöse Funktion andeutet, wird vielleicht durch die Tatsache erhellt, daß das entsprechende mitteliranische Wort *kāv* mit der Bedeutung eines Trägers von religiösen Funktionen ins Türkische entlehnt ist: türk. *qam* „Zauberer", später durch das indische Lehnwort *šaman* verdrängt, ist, wie schon J. Markwart ausgesprochen hat, aus iran. *kāv* umgebildet; dieses ist in religiöser Bedeutung noch in b.-sgd. *ptk'wn* „Irrlehre", dazu Adj. *ptkwyn'y* (d. i. „gegen die *kāv's*") erhalten.

In denselben Zusammenhang gehört auch das bekannte türkische Wort *qut*, das im allgemeinen „Glück" heißt, speziell aber — so in manichäischen Texten und in den Titulaturen der Uigurenchane — zur Wiedergabe von mitteliran. *farrah* < ap. *farnah*, aw. *xᵛarənah* dient, also „(Königs)glorie" bedeutet. Wahrscheinlich ist das türkische Wort nun nicht nur Lehnübersetzung aus dem Iranischen, sondern Lehnwort. Es müßte über mitteliran. **kōt* auf air. **kauta* zurückgehn, das sich zum Stamme *kav-* (Air. Wb. 442) verhält wie aw. *staota* „Lob" zu *stav-*, *sraota* „Hören" zu *srav-*, *kaota* „daevische Geburt" zu *kav-*, und semantisch als Synonym zu *xᵛarənah* anzusehn ist: es bedeutet die spezifische Kraft, das Charisma des *kavi* — *kavaēm xᵛarənō*! —, d. h. eben die Glorie, die dann in Iran zu einer dem gottbegnadeten Herrscher vorbehaltenen Begabung eingegrenzt ist.

Vielleicht läßt sich eine mitteliranische Vertretung des im übrigen nur im Türkischen erhaltenen Wortes nachweisen, und zwar in den bisher unerklärten Namen der beiden auf den mithrischen Kultbildern neben Mithra stehenden Genien: *Cautes* und *Cautopates*. Sie sind, wie

schon CUMONT gesehn und neuerdings F. BEHN (Das Mithrasheiligtum zu Dieburg, 1928, 14f.) bestätigt hat, nichts andres als eine doppelte Inkarnation des Gottes selber. Bedenkt man nun, daß Mithra nach yt. 19, 35 ein Teil des dem Yima verlorengegangenen *x^varənah* an sich brachte (vgl. ferner yt. 10, 27, 67; und bes. die Bezeichnung Mithra's als „des *x.* teilhaft" yt. 10, 141), so darf man mit der Möglichkeit rechnen, daß die beiden Genien den Gott eben als Träger der Glorie symbolisieren sollen. Dann würde der Name *Cautopates* zwanglos aus mittelir. **katuᵊpatē* (mit dunklem Schwavokal in der Kompositionsfuge wegen des folgenden Labials) erklärt werden können. Zur Erklärung von *Cautes* ist auf das für Mithra yt. 10, 16 stehende Epitheton *x^varənō-dā* zu verweisen; die entsprechende Zusammensetzung mit dem synonymen **kauta* ergäbe air. **kauta-dā*, dessen mittelir. Entsprechung in griechischer Wiedergabe kaum anders als eben *Cautes* heißen könnte (zur Synkopierung des Vokals in der Kompositionsfuge und der darauffolgenden Assimilation der beiden aufeinanderfolgenden Dentale vgl. mp. *martōxm*, jünger *mardōhm*, np. *mardum* aus air. **marta-tauʰmā*). Nach dieser Erklärung wäre Cautes, der rechtsstehende Genius mit der erhobenen Fackel, der „Spender der Glorie", Cautopates, der linksstehende mit gesenkter Fackel, der „Herr der Glorie". (Die weitere Vermutung, daß der bisher unerklärte, nur bei JUSTIN überlieferte Beiname des dritten Dareios, *Codomannus*, hierher gehören und als *kōdᵊman-* „gemäß der Glorie gesinnt". — vgl. *Ἀρταμένης*, „gemäß dem hl. Rechte gesinnt" — interpretiert werden könnte, wurde in der Diskussion von H. S. NYBERG mit Recht deswegen abgewiesen, weil der dafür vorauszusetzende Übergang von intervokalischem *t* in *d* um die Mitte des 4. Jahrh. v. Chr. noch wenig wahrscheinlich ist.)

Der iranische Dialekt, aus dem die genannten türkischen Lehnworte stammen, war mittelbar sicher die arsakidische Reichssprache, unmittelbar wohl das Sogdische. Anderseits aber haben die Türken sie nicht direkt von den Iraniern, sondern aus der höfischen Sprache der ihnen vorangehenden zentralasiatischen Herrschervölker übernommen: das gilt jedenfalls für *qaγan*, das als Titel schon für die (echten) Avaren (Žuan-žuan) bezeugt ist, und ist auch für *qut* wahrscheinlich, da es schon in den Titulaturen der Herrscher des ersten Türkenreiches im 6. und 7. Jahrh. (Tu-küe) auftritt.

Der Vortrag wird in erweiterter Form voraussichtlich 1929 in einem Buche „Iranische Beiträge" erscheinen.

Diskussion: SCHWYZER (weist zur Form von *Codomannus* darauf hin, daß wahrscheinlich Anpassung an die latinisierten gallischen Namen auf *-mannus* vorliegt). NYBERG (s. o.). M. LEUMANN (zur Etymologie von *kavi*). HÜSING.

J. SCHEFTELOWITZ, Köln: *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen Religion.*

Die den Veden noch fremde Astrologie ist spätestens im 4. Jahrh. v. Chr. in Indien heimisch geworden. In den Epen, in denen die Astro-

logie als ein fester Bestandteil der Religion erscheint, tritt uns zuerst der Glaube an ein unabwendbares, allmächtiges Fatum entgegen, das zunächst unter die Unterweltgottheiten eingereiht worden ist. Unter den Schicksalsgottheiten nimmt Kāla („die Zeit") die höchste Stellung ein. Kāla ist unter dem Einfluß der Astrologie der allgewaltige Schicksalsgott geworden. Er hat nichts zu tun mit der älteren philosophischen Kāla-Spekulation, die in ihm das eine göttliche Urprinzip sieht. Kāla ist dem Yama untergeordnet, dagegen Mṛtyu dem Kāla. Als Unheilsgott ist Kāla auch mit den Waffen der Unheilsgötter versehen. Nach einer anderen Schule ist Kāla an die Spitze der Unterweltgottheiten getreten. Einer viel jüngeren Spekulation gehört die Vorstellung an, daß Kāla nicht von Yama, sondern vom Karman abhängig ist. Ja Kāla personifiziert geradezu Karman. Die Wesen haben keinen freien Willen, sondern folgen dem Zwange des Kāla. Erst in den jüngsten Büchern des M. Bh. erscheint Kāla, beeinflußt von der philosophischen Kāla-Spekulation, als das eine göttliche Urprinzip. In den jüngeren Ritualwerken ist Kāla mit Yama gleichgesetzt worden. Die dem Kāla ähnliche iranische Zarvān-Vorstellung ist nicht mit ihm verwandt, sondern hat unter dem Einfluß der Astrologie dieselbe Entwicklung durchgemacht.

O. Schrader, Kiel: *Zur Überlieferung der Bhagavadgītā.*

Die seit Schlegel herrschende Annahme, daß die Bhagavadgītā vollkommen einheitlich überliefert worden sei („nulla codicum discrepantia"), ist ein Irrtum. Es lassen sich bis jetzt zwei Fassungen der Bh. nachweisen, die von der bekannten erheblich abweichen: die eine, nämlich die von Haṃsayogin kommentierte, durch die ihr eigentümliche Reihenfolge der Verse und Einverleibung anderer Verse des Mahābhārata; die andere außer durch mehrere sonst nicht nachweisbare Verse durch eine große Anzahl eigener Lesarten. Für die erstere auf seinen Artikel in der Garbe-Festschrift verweisend, gab Redner von der zweiten eine provisorische Beschreibung auf Grund des Gītārthasaṃgraha des Abhinavagupta und unter Hinweisung auf einen zweiten kaschmirischen Gītā-Kommentar, den des Rāmakaṇṭha (MS. im India Office), den er in London einzusehen hoffe. (Die Benutzung des MS. in Deutschland zwecks einer ausführlichen Veröffentlichung über die Kaschmir-Rezension der Bhagavadgītā ist ihm inzwischen freundlichst zugesagt worden; es enthält den Text fast vollständig. Im British Museum fand er ein im gedruckten Katalog noch nicht verzeichnetes unvollständiges Birkenrinde-MS. des bloßen Textes (in Śāradā-Schrift), der genau zu stimmen scheint zu dem der genannten Kommentare. Im übrigen bestätigte sich die im Vortrage geäußerte Vermutung, daß die alte Rezension längst verdrängt worden sei: nicht diese, sondern die allgemein indische liegt zugrunde dem Gītā-Kommentar des Rājānaka Lakṣmīrāma sowohl wie dem des Keśava Bhaṭṭa.)

W. Schubring, Hamburg, berichtete über Eindrücke, die er im Rahmen seiner im Winter 1927/28 ausgeführten Studienreise durch Indien und Ceylon bei den Jaina's vorwiegend in Gujarat empfangen hatte. Besprochen wurden die Bauweise und Ausstattung der Tempel, die Wirkung der Wallfahrtsberge Mount Abu, Shatrunjaya und Girnar, die Formen des Kultus. Der Regelung des Lebens durch teils persönliche, teils allverbindliche Beschränkungen wurde das Verhältnis zur „Schrift", den kanonischen Texten, gegenübergestellt. Es ergab sich eine handliche kritische Ausgabe von diesen als für Europäer und Jaina's gleich wünschenswert. Der Herstellung dieser Ausgabe in gemeinschaftlicher Arbeit unter deutscher Führung müßte eine Aufklärungsarbeit dienen, die sich zum Ziel setzte, die noch in vielen privaten Jaina-Sammlungen unfruchtbar verwahrte Literatur ans Licht zu ziehen. Ein wichtiges Mittel hierzu ist neben dem Sanskrit die Handhabung der in Betracht kommenden indischen Landessprachen. Auch von diesem Gesichtspunkt aus ist eine erweiterte amtliche Pflege des Neuindischen an den deutschen Universitäten wünschenswert. Auf Anregung des Vortragenden beschloß die indische Fachgruppe einstimmig, in der Gesamtsitzung der Tagung einen entsprechenden, an die Regierungen der Hochschulländer zu richtenden Wunsch vorzulegen.

Ed. Schwyzer, Bonn: *Die sog. mißbräuchlichen Instrumentale im Awesta.*

Die sog. mißbräuchlichen Instrumentale im Awesta sind mehr als eine grammatische Absonderlichkeit, die sich nach einem sprachpsychologischen Schema erklären läßt; das Problem führt ins Innere der indogermanischen und iranischen Sprachgeschichte und ist auch nicht gleichgültig für die Awesta-Philologie. Die Verwendung von Instrumentalen als Nominative, Akkusative, Vokative ist keine einheitliche Erscheinung. In den Gathas finden wir unter bestimmten Bedingungen den Subjekts-Instrumental von Neutra, daneben, aus der religiösen Formgebung verständlich, vokativische Instrumentale der Geniennamen. Nur im jüngern Awesta erscheinen „Instrumental"formen auch als Akkusative (neben der nominativischen Verwendung); es sind außer Neutra auch Maskulina. Neu gegenüber den Gathas ist auch das starke Auftreten adjektivischer Formen auf *-āiš* für Nom.-Akk. Bei den Adjektiva überwiegen die pronominalen, und es wird davon aus wahrscheinlich, daß die Formen auf *-āiš* ursprünglich gar keine Instrumentale waren, sondern Genitive von Pronominal-Adj. auf *-aišąm* (jünger *-āiš*). Als Instrumentale verstanden haben diese Formen dann auch echte Instrumente in nom.-akk. Gebrauch nach sich gezogen. Die Formen auf *-āiš* sind ein Zeugnis für eine Entwicklungsstufe der Sprache, die nicht mehr altiranisch, aber auch noch nicht mitteliranisch im landläufigen Sinne ist. Es fehlt dafür nicht an Parallelen im jüngern Awesta.

Reinhard Wagner, Berlin, sprach über das Buch des Bengalen S. K. Chatterji, The Origin and Development of the Bengali Language, Calcutta 1926, das erste großartige Werk modern-linguistischer Forscherarbeit, das einen Inder zum Verfasser hat und auf lange Zeit die Grundlage für das wissenschaftliche Studium des Bengalischen bleiben wird. Redner bot eine kritische Würdigung der bedeutsamen Leistung.

M. Walleser, Heidelberg: *Die aktuelle Bedeutung der buddhistischen Erkenntnistheorie.*

Ausgehend von der erkenntnistheoretisch noch indifferenten altbuddhistischen Weltanschauung wird die Zuspitzung des Prinzips der Voraussetzungslosigkeit in der Madhyamaka-Lehre des Nāgārjuna zugleich als Ausgangspunkt und Grundlage der die ganze spätere Entwicklung umfassenden Mahāyāna-Lehre verständlich zu machen gesucht. Hiermit treten zugleich die Probleme der Erkenntnistheorie in den Vordergrund, und es entstehen weltanschauliche Spaltungen, die indessen durch die gemeinsame Ablehnung eines Bewußtseins-Subjekts zusammengehalten werden. Die Differenzen wurden in der Hauptsache im Zusammenhang mit Problemen der Logik ausgetragen und führten etwa vom 4. nachchristlichen Jahrhundert an zu einer Reihe von bedeutungsvollen Versuchen, auf dem Boden der möglichsten Voraussetzungslosigkeit einen einwandfreien Standpunkt zu gewinnen. Diese Literatur, die allerdings nur zu geringem Teile in der ursprünglichen Sanskritfassung, aber nahezu vollständig in tibetischer oder chinesischer Übersetzung vorhanden ist, wissenschaftlich zu erschließen, ist gegenwärtig von der größten Wichtigkeit, die auch in Deutschland besser erkannt werden sollte, zumal da anderwärts schon bedeutsame Schritte in dieser Richtung unternommen worden sind. Die Einrichtung eines Forschungsinstituts wird als die geeignetste Lösung nachzuweisen versucht.

VII. Ostasien.

Obmann: E. Schmitt, Bonn.

Ferd. Hestermann, Hamburg: *Die sprachliche Gliederung der Ostküste Asiens*

Nachdem die Indogermanistik immer weiter nach Osten innerhalb Asiens vorrückte, ist sie nun auch schon durch eine neue Studie nach Japan gekommen. Ich habe in meinem andern Vortrage hier auf dem Kongreß darauf hingewiesen, daß nur die Berührung mit Proto- und Medio-Idg. erreicht wird, soweit die Entdeckung standhält. Aber auch die anderen Sprachen Ostasiens schließen sich enger, als man meistens annimmt. Im Norden ist der nordamerikanische Zusammenhang klar, aber der mittlere Bereich ist noch nicht genügend scharf umrissen; wohl auf dem Kontinent, aber nicht in Japan, wo eben der erste Schritt getan wird. Im Süden hat selbst der Entdecker der austrischen Zusammenhänge sich durch Maspero ein Stück entreißen lassen,

dem ich noch nicht zustimmen kann, wenngleich SCHMIDT selbst sich anschließt. Aber auch sonst werden immer wieder von neuem Austroasiatisch und Austronesisch auseinandergezerrt, nicht etwa durch Beweise, sondern, weil man der ersten Darstellung des Zusammenhanges nicht traut. Dagegen spricht aber die Existenz des Nikobaresischen, zu dessen Studium nur ganz besonders aufgefordert werden kann. Als letztes kommt die indochinesische Gruppe hinzu, die, sobald die hinterlassenen Materialien CONRADI's erschienen sind, wohl ganz von selbst einer Klärung entgegengehen. Die phonetischen Studien stehen jedenfalls dem Tempo nicht im Wege.

M. RAMMING, Berlin: *Die wirtschaftliche Struktur der japanischen Gesellschaft vor 100 Jahren.*

Für das Studium der Kulturgeschichte der Tokugawaperiode war die 1914—17 erfolgte Veröffentlichung der großen Sammlung altjapanischer Quellenwerke volkswirtschaftlichen Inhalts, der Nihon Keizai Sōsho 日本經濟叢書 oder der Bibliotheca Japonica Oeconomiae Politicae von weittragender Bedeutung. In der vorliegenden Abhandlung wird auf Grund eines Werkes, das auch in diese Sammlung aufgenommen wurde, des 1843 oder 1844 erschienenen „Yabureya no tsuzukuribanashi“ 破レ家ノツヾクリハナシ des Shingū Ryōtei 新宮涼亭 und mit Berücksichtigung der zahlreichen neuen Arbeiten japanischer Gelehrter über die Wirtschaftsgeschichte der Tokugawazeit der Versuch gemacht, die wirtschaftliche Struktur der japanischen Gesellschaft vor 100 Jahren, also zu einer Zeit, wo die sog. Edoryu no bunka, 江戸流の文化 die spezifische Edo-Zivilisation ihren Höhepunkt erreicht hatte, darzustellen. Gedacht ist diese Abhandlung als Fortsetzung und Ergänzung meiner unlängst in Band 22 der Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens erschienenen Arbeit über „Die wirtschaftliche Lage der Samurai zu Ende der Tokugawaperiode“ insofern, als hier die ökonomischen Grundlagen der damaligen Gesellschaft mit besonderer Berücksichtigung des Bauern- und des Kaufmannsstandes skizziert werden.

F. RUMPF, Berlin: *Das japanische Theater.* Ein Referat ist nicht eingereicht worden, der Vortragende ist zur Zeit in Japan.

ERICH SCHMITT, Bonn: *Zur Philosophie des Têng Hsi-tse.*

Zunächst wird der Stand der Frage nach der Echtheit des Textes und der Persönlichkeit des Philosophen dargelegt. Auf Grund einiger bedeutsamer Einzelstellen, die an Hand des Textes interpretiert werden, wird vom Vortragenden eine Wesensbestimmung der Problematik des Textes unternommen und dieser in die großen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge eingerückt. Vortragender kommt, im Gegensatz zu der Anschauung von Professor FORKE, Hamburg, wie sie dieser in seiner „Geschichte der alten chinesischen Philosophie“ darlegt, zu dem Schluß,

daß zwischen der historischen Person des Rechtsgelehrten und Advokaten Têng Hsi-tze und dem Verfasser der philosophischen Schrift, die unter dem Namen Têng Hsi-tze geht, keine Identität bestehen kann. Die philosophische Gruppe, zu der Têng Hsi-tze gehört, ist nicht die der Sophisten, wozu Professor FORKE ihn rechnet, sondern vielmehr die der Ming-chia, Logiker, oder Fa-chia, Juristen. Somit ist auch die Lebenszeit des Philosophen in eine spätere Zeit zu verlegen.

W. SIMON, Berlin, rückt in seinem Vortrage „*Erschließung altchinesischer Lautformen durch tibetisch-chinesische Wortgleichungen*" das Auslautproblem in den Vordergrund. Wie im Tibetischen sind auch im Chinesischen die auslautenden Verschlußlaute ursprünglich stimmhaft anzusetzen. Die um 600 n. Chr. bereits vokalisierten oder spurlos geschwundenen Endkonsonanten waren im Altchinesischen stimmhafte Reibelaute. Für das Tibetische muß die Existenz ursprünglicher später spurlos geschwundener Reibelaute aus gewissen Erscheinungen in der Wortbildung gefolgert werden. Chinesisch wie tibetisch zeigt sich im Wortauslaut bei etymologisch offensichtlich aufs engste verwandten Wörtern ein Wechsel von Verschluß-, Reibe- und Nasallauten derselben Artikulationsklasse. Der gleichen Auslautsvariabilität begegnet man bei der Aufstellung tibetisch-chinesischer Wortgleichungen, die überdies bald in der einen, bald in der anderen Sprache die Rekonstruktion ursprünglicherer Lautverhältnisse ermöglicht.

F. M. TRAUTZ, Berlin: *Der Tokaido, die Hauptverkehrsader des mittelalterlichen Japan, ein bodenständiges Element in der Geschichte der japanischen Geistesbildung.*

Der Tōkaidō, zu deutsch „Straße zum und am Ostmeer", bezeichnet die etwa 500 km lange Straße zwischen Kyōto, der alten, und Yedo (Tōkyō), der neuen Hauptstadt des japanischen Reiches. Die Geschichte dieses Straßenzuges verliert sich im Dunkel der erst mit der Mitte des ersten christlichen Jahrtausends endigenden japanischen Vorzeit.

Auf Grund der mit dem 8. bzw. 11. Jahrhundert einsetzenden japanischen Quellenliteratur wird dann die historische Entwicklung des Tōkaidō-Begriffs geschildert: in der Kamakura-Zeit, 1192—1333, als Verbindungsstraße zwischen Shōgun- und Kaiserhof. In der folgenden Ashikaga-Zeit schon als literarisch, landschaftlich und kulturell bedeutsamste Landverbindung auf der japanischen Hauptinsel, obwohl die Shōgune dieses Namens in Kyōto wie auch die Kaiser selbst residierten.

Nach der Periode der inneren Kriege (16. Jahrhundert) tritt der Tōkaidō mit dem unter dem ersten Tokugawa-Shōgun Iyeyasu befriedeten und geeinigten japanischen Reich in die Tokugawa-Zeit (1600—1868), als eine der fünf Reichshauptstraßen unter der klassischen Bezeichnung „die Straße der 53 Stationen" ein. Diese Benennung, einer japanischen, literarisch-chinesierenden Laune entsprungen, geht auf

eine Dichterstelle des chinesischen Dichters Shan Ku (Huang T'ing-chien, 1050—1110) zurück.

An der Hand mitgebrachter Originaldrucke aus der Tokugawazeit wird dann die Bedeutung des Tōkaidō-Begriffs als echt japanischen Elements in der literarischen und kulturellen Entwicklung jener Zeit geschildert, die noch durchaus dem japanischen Mittelalter angehört.

Auch das heutige Japan muß in bezug auf seine geistigen Werte aus Bildungselementen jener, unter Abschließung des Landes ihm zuteil gewordenen, inneren Erziehungsperiode heraus verstanden werden. Es bietet der Forschung gerade in solchen, weniger auf der Hand liegenden Gebieten noch reiche originelle Werte. Sind sie auch hinter dem Stacheldraht der chinesisch-japanischen Schrift schwer zugänglich, so berechtigt das doch nicht dazu, wie vielfach fälschlich noch geschieht, „alles Japanische auf Nichtjapanisches zurückzuführen", damit entfällt auch das Schlagwort von der „japanischen Unfähigkeit zu origineller Leistung" und von der weitgehenden Entbehrlichkeit oder Unergiebigkeit japanologischer Forschung.

Richard Wilhelm, Frankfurt: *Das chinesische Orakel, insbesondere das Schafgarbenorakel im Anschluß an das Buch der Wandlungen.*

Es gibt im Chinesischen zwei Formen des Orakels, die aus verschiedenen Quellen stammen: das Schildkrötenorakel (卜) und das Schafgarbenorakel (筮). Das Schildkrötenorakel ist ein Tierorakel, bei dem gewisse Vorgänge am zu untersuchenden Objekt auf die Zukunft deuten. Die Schildkröte ist das Abbild der Welt. Es scheint sich hier um einen Ozeanischen Kult zu handeln. Das Orakel wird genommen, indem die Rückseite angebohrt und dann mit Feuer versengt wird. Dadurch entstehen Sprünge auf der glatten Vorderseite, aus deren Form die Zukunft gedeutet wird. Das Orakel wurde vom Priester eingeritzt und die Knochen, wenn nicht mehr gebraucht, vergraben. Im Hungfan wird dieses Orakel an erster Stelle erwähnt und ist der Schafgarbe übergeordnet. Später verlor es an Bedeutung und schon Konfuzius steht ihm sehr kritisch gegenüber.

Das Schafgarbenorakel ist vermutlich vegetativ-chthonischen Ursprungs (das Zeichen für Schafgarbe 蓍 zeigt einen Greis, der redet, unter Gras). Die Stengel werden von Gräbern der Heroen der Vorzeit genommen. Durch die Manipulation der Stengel, die im Vortrag praktisch vorgeführt wurde, wird man zur Auffindung eines der 64 Zeichen des Buchs der Wandlungen geführt. Daher heißt dieses Orakel, das nicht auf der Willkür des Deutens beruhte, sondern einen Text zugrunde liegen hatte, auch Dechan, das aus den Zeichen Orakel 卜 und Mund 口 zusammengesetzt ist. Die 64 Zeichen setzen sich aus den 8 einfachen Zeichen (Ba gua 八卦) zusammen. Sie haben 6 Linien, die entweder gebrochen oder ungebrochen sind. Die ungebrochenen Linien ent-

sprechen dem lichten Yangprinzip, die gebrochenen dem dunkeln Yinprinzip. Die ersteren werden durch eine aus dem Orakel sich ergebende 9 oder 7, die zweiten durch 6 oder 8 erhalten. Wenn eine 6 oder 9 erscheint, wandeln sich die Linien. Bei 7 und 8 sind sie fest. Die Zeichen werden im Buch der Wandlungen nachgeschlagen und zwar, wenn sich keine Linie wandelt, kommt einfach der Text zu dem betreffenden Zeichen in Betracht. Wandelt sich eine oder mehrere Linien, so wird auch der Text zu der Linie und zu dem Zeichen, das durch die Wandlung entsteht, herangezogen. Im Anschluß an diese Texte hat sich im Lauf der Zeit eine Überlieferung der Weltweisheit entwickelt, die die Grundlage zum Konfuzianismus und Taoismus wurde. Aus dem Orakelbuch wurde allmählich ein Weisheitsbuch, das an Bedeutung weit über das Schildkrötenorakel hinausgewachsen ist.

Alphabetisches Verzeichnis der Vortragenden.

Die chinesischen und japanischen Zeichen auf S. C und S. CII wurden von der Druckerei J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg bereitwilligst zur Verfügung gestellt.

BIBLIOTHEKSBERICHT

Statistik für 1926 : 1927 : 1928 (Januar—Juni). Zuwachs 1221 : 1416 : 713 Zugangsnummern mit 1764 : 1996 : 2084 Bänden, 1114 : 1564 : 921 Zeitschriftenheften. — Leihverkehr: 612 : 810 : 509 ausgeführte Bestellungen mit 731 : 967 : 555 Bänden, dazu halbjährlich etwa 700 Verlängerungen. — Post: Briefe ein 1048 : 1146 : 590, aus 1370 : 1470 : 676; Pakete ein 265 : 268 : 144, aus 280 : 387 : 191. — Vom 1. 4. 1924 bis 30. 6. 1928 sind rund 8600 Bände hinzugekommen.

Der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft verdankt die Bibliothek die Auffüllung einiger größerer Lücken, sowie — zusammen mit einer Spende der Gesellschaft der Freunde der Universität Halle-Wittenberg für das Orientalische Seminar — die Förderung des Ausbaus der ostasiatischen Abteilung. Freilich haben noch gar manche dringliche Wünsche vertagt werden müssen! An alle Mitglieder, insbesondere an alle Benutzer der Bibliothek, ergeht die Bitte um Unterstützung, vor allem durch Überweisung der eigenen Veröffentlichungen: jede dadurch erzielte Ersparnis kommt dem Ankauf ausländischer Bücher zugut.

Die Bibliothek ist dem Reichs-Leihverkehr angeschlossen, so daß Bücher durch Vermittlung der meisten deutschen Bibliotheken bezogen werden können (10 Pf. Gebühr für jeden Band). Außerdem können Mitglieder unmittelbar bestellen und erhalten dann die Bücher portofrei zugesandt, haben also nur die Kosten für die Rücksendung (eingeschrieben) zu tragen.

Der gedruckte Katalog der Bibliothek (1900) ist für RM 10.— von der Geschäftsstelle in Leipzig zu beziehen. Die Neubearbeitung kann nur langsam und abschnittweise gefördert werden. Der Bestand an ausländischen Zeitschriften und Buchreihen aus den Erscheinungsjahren 1914—24 ist im „Gesamtverzeichnis der ausländischen Zeitschriften" (GAZ.) aufgeführt. Durch Erteilung von Auskünften soll die Benutzung der Bibliothek nach Möglichkeit erleichtert werden.

Der wissenschaftliche Nachlaß von M. Lidzbarski ist durch sein Vermächtnis im Dezember 1928 in die Bibliothek der D. M. G. gekommen. Außer kleineren Kollektaneen besteht der Nachlaß aus folgenden Teilen: 1. Südarabische Wortsammlung. 2. Mandäische Wortsammlung nebst zugehörigen Handexemplaren (Drucke, Hss.-Abschriften, Hss.-Photographien). 3. Material zur Herausgabe der aramäischen Inschriften von Arebsun (Abgüsse, Abklatsche, Photographien usw.). 4. Manuskript der Ginza-Übersetzung und der Lebenserinnerungen. Über die Verwertung von 3 liegt von Lidzbarski eine vorläufige Verfügung vor.

Wilhelm Printz

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1927

Einnahmen 1927.

	ℛℳ	₰
Kassenbestand laut Abschluß 1927	10246	74
Jahresbeiträge der Mitglieder		
a) Rückständige ℛℳ 414.58		
b) 1927 " 6665.20		
c) 1928 " 1055.23		
d) 1929 " 85.—		
e) 1930 " 12.—		
	8232	01
Einnahmen für ältere Bände der ZDMG. Bd. 1—75, Abhandlungen Bd. 1—15, Werke vor 1921	1509	58
Zeitschrift der D. M. G., Neue Folge Bd. I—V	2438	10
Zeitschrift für Semitistik Bd. I—V	3989	33
Zeitschrift für Indologie Bd. I—V	2962	65
Anzeigen	80	—
Abhandlungen Bd. XVI, Nr. 1—4, Bd. XVII, Nr. 1—3	428	50
Neue Werke seit 1921	2691	01
Provision auf Jacut's Wörterbuch	24	—
Rosen, Persien	225	—
Allgem. Deutsche Creditanstalt Leipzig		
Darlehn	3500	—
Zinsen	287	12
Stiftung Harrassowitz	500	—
Hamburger Wissenschaftl. Stiftung	300	—
Kleine Einnahmen	275	15
Unterstützungen für:		
Aus dem Jemen	800	—
Schmitt, Chinesische Ehe	900	—
Abhandlungen XVII, 3. Hauschild	300	—
Abhandlungen XVII, 4. Wüst	1000	—
Zylharz, Nubische Grammatik sh. 1000.—	885	15
Ortsgruppe, Berlin. Darlehn	400	—
ℛℳ	41968	54

Ausgaben 1927.

	ℛℳ	₰
Herstellungskosten:		
ZDMG. Neue Folge Bd. 5, Heft 2/3. ℛℳ 3536.—		
— Bd. 6, Heft 1/4. Anzahlung " 4857.85	8393	85
Zeitschrift für Indologie Bd. 4, Heft 1	3406	60
— Bd. 5, Heft 1/3. Anzahlung	904	95
Zeitschrift für Semitistik Bd. 5, Heft 1. Anzahlung	938	—
Sanskrit Texte Heft 2. Restzahlung	1365	15
Aus dem Jemen	1626	38
Schmitt, Chinesische Ehe	2527	18
Wüstenfeld-Mahler, Vergleichungstabellen	2895	75
Andere Drucksachen	257	25
Papier Anschaffung	340	95
Allgemeine Unkosten	265	30
Bibliothek Halle	637	99
Allgemeine Deutsche Creditanstalt Leipzig		
Vorschußkonto	3500	—
Zinsen auf Darlehnskonto	246	38
Spesen und Aufbewahrungsgebühren	9	20
Ortsgruppe Leipzig	10	—
" Berlin	400	—
Reisekosten und kleine Ausgaben	346	98
F. A. Brockhaus, Leipzig		
Provision auf den Absatz an Publikationen	4045	84
Porto-Auslagen für Versendung der Zeitschriften und Korrespondenz	1208	—
Zahlungen für Rechnung:		
Heis, Madrid	6	—
Siddiqi, Lucknow	45	—
Fukushima, Tokio	13	40
Kursverlust	470	50
ℛℳ	33860	65

Einnahmen.

Summe der Einnahmen	RM	41968.54
Summe der Ausgaben	RM	33860.65
Bestand	RM	8107.89

Aktiva.	RM	₰
Vermögen in Wertpapieren und Stiftungen	4254	50
Kassenbestand Dr. Lüdtke	422	82
Adca. Festes Geld	3485	95
Adca. Laufendes Konto	1017	—
Darlehn Ortsgruppe Berlin	500	—
Debitoren F. A. Brockhaus	1927	62
Aktiva	11607	89
Ab Passiva	3500	—
RM	8107	89

Passiva.	RM	₰
Adca. Vorschußkonto	3500	—
RM	3500	—

Vermögen.

D. M. G. Wertpapiere Kurs 31. XII. 1927	RM	1375.—
Fleischer-Stiftung Kurs 31. XII. 1927	,,	1147.50
Rosen-Stiftung h. fl. 1000.—, Kurs 31. XII. 1927	,,	1690.—
Kreysing-Stiftung	,,	42.—
Kassenbestand Dr. Lüdtke	,,	422.82
Adca. Festes Geld	,,	3485.95
Adca. Laufendes Konto	,,	1017.—
Darlehn Ortsgruppe Berlin	,,	500.—
Debitoren F. A. Brockhaus	,,	1927.62
	RM	11607.89

ZUGANGSVERZEICHNIS DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

April bis September 1928

I. Ergänzungen

1. Zu Af 3a. 4⁰. Abhandlungen a. d. Geb. d. Auslandskunde (Hamb. Univ.). 28. (B. 16.) *Björkman*, Walther: Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten. — 1928. VI, 217 S.

2. Zu Af 84. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. A. 8. *Karlgren*, Bernhard: Philology and ancient China. — 1926. 167 S.

3. Zu Af 94/13. 4⁰. Koloniaal Instituut te Amsterdam. Mededeeling IX. Afd. Volkenkunde 3.
   3, 2. Volkenkundige Opstellen. II. — 1928. 161 S. 4⁰. (J. Kreemer, Atjèhsche raadsels. — J. P. Kleiweg de Zwaan, Schedels van Schouten-eiland. — P. Drabbe, Het Tanimbareesche huis.)

4. Zu Ah 1802. Texts a. Studies of the Jewish Theol. Sem. of America.
   4. *Ibn Zabara*, Joseph ben Meir: Sepher Shaashuim (Ša'ašū'īm), a book of mediaeval lore. Ed. by Israel Davidson. — 1914. CXXIX, 197, VII S.
   7., 9. Genizah studies in memory of Solomon Schechter. 1, 3. — 1928.
      1. *Ginzberg*, Louis: Midrash and Haggadah. — 1928. XVI, IV, 549 S.
      3. *Davidson*, Israel: Liturgical and secular poetry. — 1928. XIV, V, 338 S.

5. Zu Bb 605. Archives d'Études Orientales.
   20, 1. (= Nr. 26.) *Lindblom*, Gerhard: Kamba folklore. I. Tales of animals, w. ling., ethnogr. a. compar. notes. — 1928. XII. 110 S.

6. Zu Bb 765. Journal of the North China Branch of the R. A. S. N. S. 5, 27, 29, 46—58; Index (1—54); Extra-Vol. 1—4. — Shanghai 1869—1927. ((T.))

7. Zu Bb 841/150. 4⁰. Orientalia. 29. 30. (= Scriptura sacra et monumenta orientis antiqui 1. 2.)
   29. *Paulus*, Witold: Marduk Urtyp Christi? — 1928. 66 S.
   30. *Burrows*, E., S. I.: Tilmun, Bahrain, Paradise. Zusatz-Bem. von Anton Deimel, S. I. — 1928. 34 S.

8. Zu Bb 892. Studia orientalia. 2. — Helsinki: Soc. Or. Fenn. 1928.

9. Zu Bb 925a. Zeitschrift f. Eingeborenen-Sprachen, Beihefte.
   10. *Stresemann*, Erwin: Die Lauterscheinungen in den ambonischen Sprachen. — 1927. XII, 224 S., 1 Kt.

10. Zu Bb 1200. *Nobel*, Johannes: Fortsetzung des Verzeichnisses der Bibliotheca Indica und verwandter indischer Serien. — Leipzig: Harrassowitz 1928. 16 S. (SA.: Zentralbl. f. Bibliothekswesen 45, 1928.)

11. Zu Bb 1218. Columbia Univ. Oriental Studies.
    19. *Qimḥi*, David. — The Commentary of David Kimhi on Isaiah (Pērūš radaq 'al Ješa'ia). Ed., with his unpubl. allegorical comm. on Genesis, by Louis ('Eli'ezer Arjē) Finkelstein. (Part 1.) — 1926. XCVI, 232, VIII S.

12. Zu Bb 1223. Gibb Memorial Series.
    25. The Poems of *Ṭufail* Ibn 'Auf al-Ghanawī and aṭ-Ṭirimmāḥ Ibn Ḥakīm aṭ-Ṭā'yī. Arabic text, ed. a. tr. by F. Krenkow. — 1927. XXXII, 88, 266 S. 4⁰.
    N. S. 5. *Barthold*, W.: Turkestan down to the Mongol invasion. 2. ed. transl. from the or. Russian a. rev. by the author w. the assistance of H. A. R. Gibb. — 1928. XIX, 513 S., 1 Kt.
    N. S. 6. *al-'A'šā*, 'Abū Baṣīr Maimūn Ibn Qais: Gedichte nebst Slgn. von Stücken anderer Dichter des gleichen Beinamens u. von al-Musayyab Ibn 'Alas, arab. hg. von Rudolf Geyer. — 1928. XLII, 380, 360 S. 4⁰.
    N. S. 7. *Rabino*, H. L.: Mázandarán and Asterábád. — 1928. XXIV, 171, 235 S.

13. Zu Bb 1223/200. Verdensreligionernes Hovedvaerker.
    6, 7. De aeldste Upanishader oversat af Poul Tuxen. 1. 2. — 1921—22.
        1. Brihadaranyaka Up.; Taittiriya Up. — 1921. XXIII, 123 S.
        2. Aitareya Up.; Kaushitaki Up.; Chandogya Up.; Kena Up. — 1922. 150 S.
    9. Avesta. Zarathushtriernes hellige skrifter i udtog oversat af Arthur Christensen. — 1923. XXIV, 129 S.

14. Zu Bb 1241. Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft.
    4, 1. Altorientalische Studien. Bruno Meissner zum 60. Geburtstag am 25. April 1928 gewidmet v. Freunden, Kollegen u. Schülern. Bd. 1. — 1928. 153 S., 1 B., 1 Tf.

15. Zu Bb 1242. Mitteilungen d. Vorderasiat.-Aegypt. Ges.
    32, 1. Hethitische Texte. Heft 3.
        3. Maduwattaš (in Umschrift, mit Übers. u. Erl. herausg.) von Albrecht Götze. — 1928. 178 S., 6 Tf.

16. Zu Bb 1243. Der Alte Orient.
    27, 2. *Götze*, Albrecht: Das Hethiterreich. Seine Stellung zwischen Ost und West. — 1928. 46 S.

17. Zu Bb 1243/5. Morgenland.
    17. *Glasenapp*, Helmuth v.: Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. — 1928. VII, 72 S.
    18. *Kekelidse*, K.: Die Bekehrung Georgiens zum Christentum. — 1928. 51 S.

18. Zu Bb 1280/200. Probsthain's Oriental Series. Vol. 5—11, 15, 16. — London: Probsthain 1912—1928. ((Notgem.))

19. Zu Bb 1283/500. Morgenländ. Texte u. Forschungen.
    1, 6. *Jones*, T. J. Quelle, Brunnen und Zisterne im Alten Testament. (Leipzig, phil. Diss.) — 1928. VI, 35 S. ((A. Fischer.))

20. Zu Bb 1295. Wisdom of the East.
    Ellam, J. B.: The Religion of Tibet. A study of Lamaism. — 1927. 127 S.

21. Zu Bb 1293. Veröffentlichungen der „De Goeje-Stiftung".
    8. Hišām *Ibn al-Kalbī* et Muḥammed ibn al-A'rābī: Les „Livres des chevaux" publiés d'après le ms. de l'Escorial ar. 1705 par G. Levi Della Vida. — 1928. LIV, 141 S., 3 Tf.

22. Zu Da 7. 4°. Univ. of California Publ. in Semitic Philology.
    9, 2. *Lutz*, Henry Frederick: Sumerian temple records of the late Ur dynasty. 1928. S. 117—268.

23. Zu Db 251. Register zu der Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete ⟨Bd. 1—34⟩ u. ihrem Vorläufer der Z. f. Keilschriftforschung u. verw. Geb. ⟨Bd. 1—2⟩. Bearb. von *Adele Bezold*. — *Berlin*: de Gruyter 1928. 33 S. (Z. f. Ass. Beiheft zu Bd. 38.)

24. Zu Eb 1292. Dayānanda-Mahāvidyālaya-saṃskṛta-granthamālā. §
    6. Atharvavedīya Bṛhatsarvānukramaṇikā, bhūmikā tathā sūciyoṃ sahit, sampādak P't Rāmgopāl Śāstrī. — 1922. 42, 204, 22 S.
    10. *Bhagavad Datta*: Vaidik vāṅmaya-kā itihās. — A Hist. of Vedic literature. 2. Brāhmaṇ aur āraṇyak. — 1927. 4, 310 S.

25. Zu Eb 4371. Simon Hewavitarne Bequest.
    19. Dīghanikāya. — Sumangalavilāsinī or the comm. to the D. Ed. by Bóruggamuwe Siri Révata Théro. Part 2. — 2469/1925. S. 433—868, 2 B.
    20. Jātaka. — Buddhaghosa's comm. to the Jātaka Pāli. Rev. a. ed. by Widurupola Piyatissa Mahathera. Part 1. — 2470/1926. XVI, 428 S., 1 B.
    21. Patisambhidā-magga. — Mahānāma's comm. to the P. Rev. a. ed. by Mangala Dhammakitti Siri Jinaratna Nayaka Thero, M. Dh. S. Anomadassi Nayaka Thero and Weliwitiye Pandita Sorata Thero. Finally rev. by Kahawe Siri Sumangala Ratansara Thero. — 2471/192. XIX, 586 S., 2 B.
    22. Samyutta-nikāya. — Buddhaghosa's Sáratthappakásini comm. to the S. Rev. a. ed. by Widurupola Piyatissa Mahá Thera. Part 2. — 2471/1927. XI, 256 S.

26. Zu Ebx 71. Gypsy Lore Society. Monographs.
    5. *Macalister*, Donald: Romani versions [engl. u. zig.] with an intr. by John Sampson. — 1928. 67 S.

27. Zu Ec 1563/20. Nižād-i nau. — New generation.
    2. *Kasemzadeh* Iranschähr, H.: Rahbar-i nižād-i nau. — Rahbäre najad now ⟨A guide for the New generation⟩. — 1928. 172 S.

28. Zu Fd 82. Bantu Studies.
    Suppl. [2.] *Jacottet*, E.: A Grammar of the Sesuto language. With the help of Z. D. Mangoaela and ed. by C. M. Doke. — 1927. XXIV, 209 S.

29. Zu Ff 3. Mitteilungen d. Dt. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens.
    22 A. *Ramming*, Martin: Die wirtschaftliche Lage der Samurai am Ende der Tokugawaperiode. — 1928. 47 S.
    22 B. *Goldschmidt*, Richard: Die Nachkommen der alten Siedler auf den Bonininseln. — 1928. 9 S., 2 Tf.
    22 C. *Eckardt*, Andreas, O. S. B.: Der Ursprung der Koreanischen Schrift. — 1928. 20 S., 1 B., 1 Tf.
    23. *Schurhammer*, Georg, S. J.: Das kirchl. Sprachproblem in d. japan. Jesuitenmission d. 16. u. 17. Jhs. Ein Stück Ritenfrage in Japan. — 1928. IX, 137 S., 1 Tf.
    Suppl. 10. *Pernitzsch*, M. G. u. Hans Tittel: Chinesische Buchhaltung. — 1927. 84 S., 7 Tf.

30. Zu Fg 18. Bulletin de la Maison Franco-Japonaise. Série frç.
    2. *Aubouin*, Elie: L'enseignement supérieur au Japon. Règlements et programmes. — Le type de l'étudiant dans le roman contemporain au Japon. 43 S.

31. Zu Ja 145a. Beihefte zur Z. f. d. alttestam. Wissenschaft.
    50. *Menes*, Abram: Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. — 1928. VI, 143 S. (Vorarbeiten zur Geschichte Israels. 1.) ((R.))

32. Zu K 128. Bulletin of The Palestine Economic Society.
    3, 1. *Viteles*, Harry: Expansion of the orange industry in Palestine. — 1928. VIII, 104 S., 1 Ktsk.

33. Zu Mb 864. Catalogue of the Coins in the Indian Museum Calcutta incl. the Cabinet of the Asiatic Society of Bengal. Ed. by John Allan. Vol. 4. — Oxford: Clarendon Press 1928. VII, 390 S., 26 Tf. ((Secr. of State f. India.))
    Section 1. Coins of Awadh, by C. J. Brown. — 2. Coins of Mysore and Miscell. Coins of South India, by J. R. Henderson. — 3. Bombay, Rājputāna and Central India, by W. H. Valentine.

34. Zu Nf 269. 4⁰. Memoirs of the Archaeol. Survey of India.
    25. *Banerji*, R. D.: Basreliefs of Badami. — 1928. III, 62 S., 27 Tf.
    33. *Longhurst*, A. H.: Pallava architecture. Part 2. ⟨Intermediate or Māmalla period⟩. — 1928. II, 50, V S., 34 Tf., 1 Pl.
    34. *Herzfeld*, E.: A new inscription of Darius from Hamadan. — 1928. 7, III S.

35. Zu Nf 452. 4⁰. Archaeol. Survey of India. New Imp. Series.
    42. *Cousens*, Henry: The Chālukyan architecture of the Kanarese districts. — 1926. X, 158 S., 160 Tf., 1 Kt.
    43. *Kaye*, G[eorge] R[usby]: The Bakhshālī manuscript. A study in mediaeval mathematics. — 1927. 156, VI S., 14, 47 Tf.

36. Zu Ob 1049. Vigor di vita in Tripolitania. [2, 3.] — Tripoli 1927—28. ((Gov. d. Tripolitania.))
    2. ⟨1. luglio 1925—31. dicembre 1926⟩. — 1927. 118 S., Tf., Kt.
    3. ⟨1927 — Anno V⟩. — 1928. 131 S.

37. Zu Oc 28. 4⁰. Travaux et mémoires de l'Inst. d'Ethnologie.
    4. *Trautmann*, René: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves. Contes, proverbes, devinettes. — 1927. VII, 104 S.

38. Zu Oc 263. Field Mus. of Nat. Hist. Anthropology. Leaflet.
    22. *Laufer*, Berthold: Insect-musicians and cricket champions of China. — 1927. 27 S., 12 Tf.
    25. *Thompson*, J. Eric: The Civilization of the Mayas. — 1927. 110 S., 1 Kt., 14 Tf.
    27. *Laufer*, Berthold: The Giraffe in history and art. — 1928. 100 S., 9 Tf.

39. Oc 381. 4⁰. Collection *Hespēris*. 2, 3. — Paris: Larose 1925—27.
    2. *Paris*, André: Documents d'architecture berbère sud de Marrakech. — 1925. 56 S., 90 A. 4⁰.
    3. *Bourrilly*, J. et E. Laoust: Stèles funéraires marocaines. — 1927. 124 S., 59 Tf. 4⁰.

40. Zu Oc 2182. Gids in het Volkenkundig Museum. — Amst.: Kol. Inst.
    3. *Kreemer*, J.: Sumatra. — [1927.] 92 S., 16 A.
    4. *Krom*, N. J.: Het Hindoeisme. — [1928.] 85 S., 15 A.
    5. *Lekkerkerker*, C.: Java. — [1928.] 107 S., 15 A.

II. Neue Werke

Allgemeines

17213. *Fester*, Richard: Katalog der Weltkriegsbibliothek des Historischen Seminars d. Univ. Halle-Wittenberg. Hrsg. — Halle/S.: Mitteldeutsche V.-A.-G. 1928. XII, 165 S. ((Hrsg. an Or. Sem.)) Ab 188.

17214. Spisok inostrannych periodičeskich izdanij i serij, postupivšich v 1926 g. — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1928. 65 S. ((T.)) Ab 117/75.

17215. Obrazcy vostočnych šriftov Akademičeskoj Tipografii. — Proben oriental. Schriften d. Akad. Druckerei. — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1928. 73 S. Ba 650/12.

17216. Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche. Pubbl. per cura d. Fac. di lett. dell' Univ. Cattolica del Sacro Cuore. A. 1, 2. — Milano 1927—28. ((T.)) Af 6.

17217. Revoljucionnyi Vostok. Žurnal Naučno-issledovatel'skoj Associacii pri Kommunističeskom Universitete trudjaščichsja vostoka imeni I. V. Stalina. — Revolutzionny Vostok. Revue de . . . No. 3. — Moskva 1928. Bb 914/50.

17218. Petite Collection orientaliste. (1.—16.) — Paris: Bossard 1921—27. Bb 1217/100. §

17219. Oriental Institute Communications. Ed. by J. H. Breasted. No. 2, 3. — Chicago: Univ. of Ch. Pr. (1927—28). Bb 1244/5. §
   2. *Osten*, H. H. von der: Explorations in Hittite Asia Minor. A prelim. report. — (1927.) VIII, 104 S., 2 Ktsk., 101 A.
   3. *Sandford*, K. S. and W. J. Arkell: First report of the Prehistoric Survey Expedition. — (1928.) XI, 52 S., 1 Ktsk., 29 A.

17220. Académie des Sciences Coloniales. Comptes-Rendus des séances, communications. T. 1—7. — Paris: Soc. d'éd. géogr. 1924—27. 4⁰. Na 6. 4⁰. §

17221. Académie des Sciences Coloniales. Annales. T. 1, 2. — Paris: Soc. d'éd. géogr. 1925. 4⁰. Na 7. 4⁰. §

17222. Les Manuels Coloniaux. Collection publiée sous la dir. de Georges Hardy. [1, 2.] — Paris: Larose 1928. Na 212. §
   1. *Hardy*, Georges: Histoire de la Colonisation Française. — 1928. VII, 348 S.
   2. *Hardy*, Georges: Géographie de la France Extérieure. — 1928. 378 S.

17223. Language Dissertations publ. by the Linguistic Soc. of America. 1. — Philadelphia 1927. ((T.)) Ba 2/10.
   1. *Albright*, Ruth Norton: The Vedic declension of the type *vṛkís*. A contrib. to the study of the feminine noun-declension in Indo-European. — Johns Hopkins Diss. — 1927. 24 S.

17224. *Ventura*, Fabio: La Teoria Ascoliana sulle velari indo-europee primitive e la scoperta del tocario. Critica alle ipotesi del [Giovanni] Campus sulle velari indo-europee primitive. — Livorno: Belforte 1926. 27 S. 4⁰. Ea 492. 4⁰. §

17225. *Portal*, Emanuele: La lingua basca. Con pref. di Giuseppe Sergi. — Milano: Hoepli 1926. XIII, 127 S. (Manuali Hoepli.) Fkb 1173. §

17226. *Cartellieri*, Alexander: Weltgeschichte als Machtgeschichte. 382—911. Die Zeit der Reichsgründungen. — München: R. Oldenbourg 1927. XXVI, 392 S. ((R.)) Na 23/300.

17227. *Kohn*, Hans: Geschichte der nationalen Bewegung im Orient. — Berlin-Grunewald: K. Vowinckel 1928. XI, 377 S., 16 Sk. ((R.)) Na 149.

17228. Festschrift (Publication d'hommage offerte au) P. W[ilhelm] *Schmidt*. 76 sprachwiss., ethnol., religionswiss., prähist. u. a. Studien. Hrsg.: W. Koppers. — Wien: [Anthropos] 1928. XXIX, 977 S., 41 Tf., 158 A., 2 Kt. 4⁰. Ai 2135. 4⁰. §

17229. *Preuss*, K. Th.: Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens. — Leipzig: C. L. Hirschfeld 1926. 61 S. Ha 182. §

17230. *Nilsson*, Martin P.: The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz [usw.] 1927. XXIII, 582 S., 4 Tf. (Skrifter utg. av K. Hum. Vet.-samf. i Lund. 9.) Hb 3113.

17231. Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin. — Jahresbericht 1. — Berlin: Springer 1928. 24 S. 4⁰. P 7/5. 4⁰.

17232. *Neugebauer*, O.: Zur Geschichte des Pythagoräischen Lehrsatzes. — (SA.: Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, Math.-phys. Kl., 1928, 1—4.) ((Vf.)) P 225/8.

17233. *Schoch*, Karl: Planeten-Tafeln für jedermann. — Berlin-Pankow: Linser-V. 1927. XLV Sp., 15 S. 4⁰. ((Vf.)) Mb 1937. 4⁰.

Ägypten, Alter Orient

17234. *Porter*, Bertha and Rosalind L. B. Moss: Topographical Bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings. 1. — Oxford: Clarendon Pr. 1927. 4⁰. ((Notgem.)) Qb 90. 4⁰. §
1. The Theban necropolis. — 1927. XVII, 212 S. 4⁰.

17235. Supplementi ad „Aegyptus". Serie di divulgazione. Sezione orientale. N. 1. — Milano 1921. Ca 3/10. §
1. Le avventure di Sinûhe. Racconto di 39 secoli fa, trad. dall' antico egiziano da Giulio Farina. — 1921. 31 S.

17236. *Junker*, Hermann: Bericht über die von d. Akad. d. Wiss. in Wien nach dem Westdelta entsendete Expedition ⟨20. Dez. 1927 bis 25. Feb. 1928⟩. — Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1928. 56 S., 1 Pl., 25 Tf. 4⁰. (Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Denkschriften 68, 3.) ((R.)) Nb 104. 4⁰.

17237. *Wreszinski*, Walter: Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte. Teil 1, 2. — Leipzig: Hinrichs 1923ff. 4⁰. ((Or. Sem.; Notgem.)) Nb 281. 4⁰.

17238. *Bergsträsser*, Gotthelf: Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen. — München: M. Hueber 1928. XV, 192 S. ((Vf.)) Da 9/300.

17239. *Jensen*, P.: Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Bd. 2, Lief. 1, 2 — Marburg/L.: A. Ebel 1928. ((R.)) Db 433/85.

17240. *Smith*, Sidney: Early History of Assyria to 1000 B. C. — London: Chatto & Windus 1928. XXVI, 418 S., 24 Tf., 22 A., 7 Kt. ((Notgem.)) Nc 220. §

17241. Ur Excavations. Vol. 1. — [London]: Oxford Un. Pr. 1927. 4⁰. (Publ'ns of the joint exped. of the Brit. Mus. a. of the Mus. of the Univ. of Pennsylvania to Mesopotamia.) ((Notgem.)) Qb 281. 4⁰. §
1. *Hall*, H. R. and C. Leonard Woolley: Al-'Ubaid. A report on the work carried out in 1919 a. 1922—23. W. chapters by C. J. Gadd a. Sir Arthur Keith. — 1927. XII, 244 S., 68 Tf. 4⁰.

17242. *Kennedy*, Sir Alexander B. W.: Petra, its history and monuments. — London: Country Life 1925. XIV, 88 S., 211 A. auf Tf., 4 Kt. 4⁰. ((Notgem.)) Qb 287. 4⁰. §

Hebräisch, Judentum

17243. *Elmaleh*, Abraham: Nouveau Dictionnaire complet hébreu français. Millōn ḥādāš we-šālēm ʿibrī-ṣorfattī. 2. éd. — Jerusalem 1925. IX, XI S., 1710 Sp. Dh 1394. §

17244. Pentateuchus. — Sēfer keter tōrā han-niqrā bi-lešōn qadmōnēnū Tāg. 1, 2. — Jerusalem: S. H. Zuckermann 1889. 4⁰. (2⁰.) [P., Targum Onkelos u. Saadja Gaon's Üb.] ((Or. Sem.)) Ib 126. 4⁰.

17245. Old Testament Essays. Papers read before the Soc. for O. T. Study at its 18. meeting, Oxford, Sept. 27.—30., 1927. — London: Griffin 1927. VII, 174 S. ((O. Eißfeldt.)) Ic 241.

17246. *Torrey*, Charles Cutler: The Second Isaiah. A new interpretation. — New York: Scribner 1928. XII, 477 S. ((R.)) Ic 778.

17247. *Baudissin*, Wolf Wilhelm Graf: Kyrios als Gottesname im Judentum u. s. Stelle in d. Religionsgeschichte. Hg. v. Otto Eißfeldt. Bd. 1—3. — Gießen: Töpelmann 1926—28. ((Hg.)) Hb 1113/20.

17248. *Burney*, C[harles] F[ox]: The Aramaic origin of the Fourth Gospel. — Oxford: Clarendon Pr. 1922. VII, 176 S. Jc 1993.

17249. *Friedberg*, B. (Ḥajjim Dob-Beriš): Bēt ʿēqed sefārīm. — Bet eked sepharim. Bibliogr. Lexikon d. gesamten hebr. u. jüdisch-deutschen Literatur, einschl. der in den J. 1475—1900 m. hebr. Typen gedr. arab., griech., ital., samaritan., span.-portug., pers. u. tartarischen Werke. 1. 2. — Antwerpen 1928. 4⁰. Dh 30. 4⁰. §

17250. Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft. ⟨Sitz: Frankfurt a. M.⟩. 1.—18. — Frankfurt a. M.: J. Kauffmann 1903—27. ((Notgem.)) Ah 801. §

17251. Abraham Berliner Series. (1.) — New York: Jewish Theol. Semin. of America 1924. ((T.)) Ah 1807.
 1. *Finkelstein*, Louis: Jewish self-government in the middle ages. W. a fw. by Alexander Marx. — 1924. XIII, 390 S.

17252. *Rabnitzky*, J. Ḥ. & Ḥ. N. Bialik: Sēfer hā-ʾaggādā, mibḥar hā-ʾaggādōt šeb-bat-talmūd u-bam-midrāšīm. 1—6. — Krakau (3—6: Odessa) 5665—71. ((Or. Sem.)) Dh 2016.

17253. *Libowitz*, Nehemiah S(amuel): Sēfer šaʿašūʿīm. — Sepher shaashuim. An anthol. of wit, humour, anecdotes a. curiosities sel. from talmudic, Zohar, medieval a. modern Jewish literature. — New York: Bloch 1927. 46, 136 S. Dh 1719. §

17254. *Carlson*, Sven: Rabban Jochanan ben Zakkaj. En judisk skriftlärd från apostlarnas tid. — Lund: Gleerup (1922). 47 S. Hb 1127. §

17255. *Silberg*, Moses: Dienstvertrag und Werkvertrag im talmudischen Rechte. — Frankf. jur. Diss. — Frankfurt a. M. 1927. 50 S. K 287.

17256. *Biberfeld*, Ed.: Beiträge zur Methodologie der halachischen Pentateuchexegese. Heft 1. — Berlin (Heidereutergasse 4): Vf. 1928. ((R.)) Jc 271.
 1. a) Einl. b) Der Mischna. — 1928. 47 S.

17257. *Bamberger*, Moses: Der Pentateuch-Kommentar des Josef Bechor Schor zum Buche Numeri Kap. 16—36. Nach dem Ms. No. 52 der Staatsbibl. zu München hg., m. Quellenangaben u. Anm. vers. u. m. e. literarhist. Studie eingel. — Gießen, phil. Diss. — Gießen 1927. 77 S. (Mitt'n aus d. Or. Sem. d. Univ. G. — SA.: Hazofeh [11.]). ((R.)) Jc 305.

17258. Maimonides. — Les Huit Chapitres de Maïmonide ou Introd. à la Mischna d'Aboth, maximes des Pères de la Synagogue. Traduit de l'arabe par Jules Wolff. 2. éd. — Paris: Lipschutz 1927. 78 S. De 6687/32. §

17259. Maimonides. — Hilkōt melākīm. Les Lois concernant les rois et la guerre. Trad. frç. sur le texte hébreu par Elie Lambert. 2. éd. — Paris: Lipschutz 1927. 20 S. Dh 6080. §

17260. Sēfer Zohar hādāš. — (Zohar Chudosz.) — Amsterdam 1858: (Lemberg: Michal F. Poremba). Getr. Pag. 4⁰. Dh 8190. 4⁰.

17261. Sēfer haz-Zohar. — (Zohar, t. j. Blask. Komentarze kabalistyczne.) 1—3. — Wilno: Romm 5684 (1923). ((Or. Sem.)) Dh 8193.

17262. Sēfer Tiqqūnī haz-Zohar. — Livorno: Abr. Jiṣḥāq Castello & 'Elī'ēzer Sa'adōn 5555 [1795]. 166 Bl. ((Or. Sem.)) Dh 8230.

17263. *Corduero*, Mōšē [b. Ja'qōb]: 'Ēlīmā rabbātī. — Ilmu Rabsy. — Lvov 1881: K. Budvajser. 149 Bl. ((Or. Sem.)) Dh 4410/12.

17264. *Corduero*, Mōšē: s. Šī'ūr qōmā. — Šiur kumo. — (Varšava 1885: I. Gol'dman.) 188 S. ((Or. Sem.)) Dh 4410.

Corduero, Mōšē: s. Mišnat ḥassīdīm. — Mischnas Chasidim. — Sapalnica: Chaim Blech 1878: Lemberg: Salat. 91 Bl. an Dh 4410.

Corduero, Mōšē: s. Ša'ar gan 'ēden. — Schar gan aiden. — Chrzanow: Markus Groß 1880: Krakau: Fischer&Weindling. 111 Bl. an Dh 4410.

17265. *Qārō*, Josef [pseudo]: s. Maggīd mēšārīm. — Magid Mešarim. Věstnik pravdu Tolkovanie na Sv. Pisanie. S. Vilenskago izd. 1875 g. — Vil'na 1879. 104 S. ((Or. Sem.)) Dh 7810.

17266. *Ḥajjīm* [b. 'Abrāhām] hak-Kōhēn: s. Meqōr ḥajjīm. — Sefer Mkor Chaim. 4, 5. — Petrokov 1878—79: F. Belchatovskij. 4⁰. [Komm. zum Šulḥān 'ārūk.] ((Or. Sem.)) Dh 7271. 4⁰.
4. s. Ṭūr bāreket. — 1878. 292 S. [zu 'Oraḥ ḥajjīm, §§ 549—697].
5. s. Ṭūr jahalōm. — 1879. 58 S. [zu Jōrē dē'a, §§ 363—389].

17267. Maḥzōr kol haš-šānā ke-fī minhag qehillā qedōšā italjānī ['im] mābō le-Maḥzōr benē Rōmā . . . Šemū'ēl Dāwīd Luzzatto. 1. 2. — Livorno: Belforte 5616. ((Or. Sem.) Dh 5960.

17268. Maḥzōr . . . ke-minhag qehillā qedōšā sefardīm še-be-Qosṭanṭina u-medīnōt mizrāḥ u-ma'arāb w-Iṭaljā. [1, 2.] — Livorno: Belforte 5686. ((Or. Sem.)) Dh 5960/41.
1. Maḥzōr le-rōš haš-šānā. — 2. M. le-jōm kippūr.

17269. Sēfer Mō'adē 'adōnāi ke-minhag qāhāl qādōš sefardīm. — Livorno: Belforte 5685. 384 S. ((Or. Sem.)) Dh 5960/45.

17270. Sēfer Tefillat ha-ḥodeš ke-minhag qāhāl qādōš sefardīm. — Livorno: Belforte 5685. 452, 14 S. ((Or. Sem.)) Dh 5960/50.

17271. Az Izr[aelita] Magyar Irodalmi Társulat Kiadványai. 39. — Budapest 1914. Ah 650. §
39. *Péchi* Simon Szombatos imádságos könyve. Közzéteszik Guttmann Mihály és Harmos Sándor. — 1914. VI, 488 S. [Siddur der Sabbatarier.]

17272. *Buber*, Martin: Die Chassidischen Bücher. — Hellerau: J. Hegner 1928. XXXI, 717 S. Dh 3290. §

17273. Lešōnēnū, rib'ōn le-šiklul hal-lašōn hā-'ibrīt. Mūṣā 'al jedē Wa'ad hal-lāšōn hā-'ibrīt be-'Ereṣ-Jiśrā'ēl. Hā-'ōrēk: Dr. A[brahām] Ṣifrōnī. Ḥōberet 1, 2. — Tel-Aviv 5688. ((T.)) Dh 1308.

17274. Ham-Mišpāṭ hā-ʿibrī, ba-ʿarīkat Mordekai Elias u-Palṭīʾēl Dickstein. Qobes 1, 2. — Tel-Aviv 5686—87. Dh 2966/15.

17275. Sifrijjā pīlōsōfīt jōṣēʾt le-ʾōr ʿal jedē Jehūdā Junovitsh. 1, 3. — Jerusalem 5685—86. Dh 3428. §
   1. *Fischer*, Kuno: Mābō le-tōledōt hap-pīlōsōfijjā ha-ḥadāšā; tirgēm M[ōšē] Glücksohn. — 5685. XVI, 147 S.
   3. *Kant*, Immanuel: Haš-šālōm han-niṣḥī. Massā pīlōsōfī; tirgēm Jehūdā Junovitsh. — 5686. 153 S.

17276. Sifrijjā mišpāṭīt jōṣēʾt le-ʾōr ʿal jedē Jehūdā Junovitsh. — 5. — Jerusalem 5686. Dh 3427. §
   5. *Gūlāq*, ʾAšēr: ʿŌṣar haš-šetārōt han-nehūgīm be-Jiśrāʾēl. — 5686. XLVIII, 362 S.

17277. Berēšīt. 1. — Moskva, Leningrad 1926. 199 S. [Liter. Slg.] Dh 2875. §

17278. ʾIjjīm. Qobāṣīm le-ʿinjenē ha-ḥajjīm safrūt u-maddʿā, ʿarūk ʿal jedē A. Beilin, Š. Goldenberg we-Š. Pinsky. Qobeṣ 1. — London: (Hasefer) 5688. Dh 2918. §

17279. *Glücksohn*, Mōšē: Aḥad-Hāʿām. Ḥajjāw ū-foʿolō. — Jerusalem: (Keren Kajemet) 5687 [1927]. 176 S., 1 B., 1 Fks. Dhe 1812. §

17280. *Ben-Ṣijjōn*, ʾAriʾēl: Hillūlā. — Jerusalem: Tarbut 5688. 110 S. Dhe 2735. §

17281. *Burlā*, J[ehūdā]: Belī kōkāb. — Tel-Aviv: Quppat has-sēfer 5687. 161 S. (Q. s. 105—110.) Dhe 3452. §

17282. ʾ*Elīšēbaʿ* [= Elizaveta Ivanovna Blechovsky, geb. Žirkova]: Ḥarūzīm. — Tel-Aviv: Tomer 5688. 78 S. 16⁰. [Gedichte.] Dhe 6151. §

17283. ʾ*Elīšēbaʿ*: Sippūrīm. — Tel-Aviv: Tomer 5688. 110 S. [Erzählungen.] Dhe 6152. §

17284. *Wisotzky*, ʾAbrāhām: Lehābā jerōqā, rōmān. Targūm M. Naḥmān. — Jerusalem, Tel-Aviv: Tarbut [ca. 1927]. 202 S. ((Or. Sem.)) Dhg 24520.

17285. *Ben Ṣebī*, Jiṣḥāq: Šeʾār jiššūb. Maʾamārīm ū-ferāqīm be-dibrē jemē haj-jiššūb hā-ʿibrī be-ʾEreṣ Jiśrāʾēl ū-be-ḥēqer ham-mōledet. — Tel-Aviv: Dābār 5687 [1927]. 192 S., 1 Ktsk. Dhi 2708. §

17286. *Sabatier*, E.: Chansons Hébraïco-Provençales des Juifs Comtadins réunies et transcrites. 2. éd. — Paris: Lipschutz 1927. 22 S. Fl §

17287. *Meiss*, Honel: Choses d'Alsace. Contes d'avant-guerre (Moschelich). — Nice 1913 (1919): Léo Barma. 174 S. Fl §

17288. *Kaulla*, Rudolf: Der Liberalismus und die deutschen Juden. Das Judentum als konservatives Element. — München: Duncker & Humblot 1928. VII, 100 S. ((R.)) Nd 321.

17289. *Kirschbaum*, Jaʿqōb: Gešichte fun di juden in Danzig (1310—1920). — (Danzig: G. Kahan & Co. 1927.) 89 S. Fl §

17290. *Kisch*, Guido: Die Anfänge der jüdischen Gemeinde zu Halle. Ein Beitr. zur Sozial- u. Rechtsgesch. d. Juden in Halle am E. d. 17. u. im A. d. 18. Jhs. — (SA.: Sachsen u. Anhalt. Jahrbuch d. Hist. Komm. f. d. Prov. Sachsen u. f. Anhalt. Bd. 4, 1928, 132—166.) ((Vf.)) Nd 328.

17291. *Mayer*, Oskar, Rechtsanw.: Die Geschichte der Juden in Heilbronn. Festschrift z. 50j. Bestehen d. Synagoge in H. — Heilbronn a. N. 1927. 78 S. ((Vf.)) Nd 363/30.

17292. *Buchbinder*, N. A.: Materialy dlja istorii evrejskogo rabočego dviženija v Rossii. Vyp. 1. — Moskva, Petrograd: Gosud. Izd. 1923. (Petrogradskoe Bjuro Komissii po istorii Okt. Rev. i. R. K. P.) ((Notgem.)) Nd 69. §
1. Materialy dlja biografičeskogo slovarja učastnikov evrejskogo rabočego dviženija. S pred. V. I. Nevskogo. — 1923. 140 S.

17293. *Cohn*, Hermann: Moeurs des Juifs et des Arabes de Tétuan ⟨Maroc⟩. Avec une lettre de S. Munk. 2. éd. — Paris: Lipschutz 1927. 24 S. Oc 904. §

Arabisch, Islam

17294. *Sarkis*, Joseph Elian: Muʿǧam al-maṭbūʿāt al-ʿarabijja waʾl-muʿarraba. — Dictionnaire encycl. de bibliographie arabe. Fasc. 1.—3. — Le Caire: Sarkis 1928. 4⁰. De 49. 4⁰. §

17295. Textes arabes relatifs à l'hist. de l'occident musulman, p. sous la dir. de E. Lévi-Provençal. Vol. 1. — Paris: Geuthner 1928. ((Or. Sem.)) De 2219.
1. *Lévi-Provençal*, E.: Documents inédits d'hist. Almohade. Fragments mss. du „Legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escurial, p. et tr. avec une intr. et des notes. — 1928. XII, 276, 152 S., 4 Tf., 1 Kt.

17296. Orient und Antike. Hrsg. von G. Bergsträßer u. O. Regenbogen. 5. — Heidelberg: Winter 1928. Bb 1248/30.
5. *Plessner*, Martin: Der *OIKONOMIKOC* des Neupythagoreers Bryson u. s. Einfluß auf d. islam. Wiss. Edition u. Übers. der erhaltenen Versionen, nebst e. Gesch. d. Ökonomik im Islam mit Quellenproben in Text u. Übers. — 1928. XII, 297 S. ((Vf.))

17297. as-Suyuti's Who's who in the 15. century. Nazm ul-Iʿqyân fi Aʿyân-il-Aʿyân, being a biogr. dictionary... Ed. by Philip K. Hitti. — New York: Syrian-American Press 1927. 17, 279 S., 2 Tf. De 10534. §

17298. *Qâsim*, Emin: taḥrîr el-marʾa ⟨Ueber die Frauenemancipation⟩. Aus d. Arab. übers. (von O. Rescher). — Stuttgart 1928. 160 S. De 9713/55. §

17299. *Mohammed* el Fasi et E. Dermenghem: Nouveaux contes fasis. Recueillis d'après la trad. orale et p. 4. éd. — Paris: Rieder 1928. 228 S. (Les Prosateurs étrangers mod.) De §

17300. Oriental Explorations and studies. Ed. by J[ohn] K. Wright. No. 1—5. — New York: Amer. Geogr. Soc. 1926—28. ((Notgem.)) Ob 128. 4⁰. §
1. *Musil*, Alois: The Northern Ḥeǧâz. A topogr. itinerary. — 1926.
2. *Musil*, Alois: Arabia Deserta. A topogr. itin. — 1927.
3. *Musil*, Alois: The Middle Euphrates. A topogr. itin. — 1927.
4. *Musil*, Alois: Palmyrena. A topogr. itin. — 1928.
5. *Musil*, Alois: Northern Neǧd. A topogr. itin. 1928.
2.—5. App. *Musil*, Alois: Map of Northern Arabia. — 1926. 4 Ktbl.

17301. Handbuch der altarabischen Altertumskunde. In Verb. m. Fr. Hommel u. Nik. Rhodokanakis hg. von Ditlef Nielsen. Bd. 1. — Kopenhagen: Nyt Nordisk F.; Leipzig: Harrassowitz; Paris: Geuthner 1927. 4⁰. Ne 225. 4⁰.
1. Die altarabische Kultur. — 1927. VIII, 272 S., 76 A. 4⁰.

17302. *Caetani*, Leone. Chronographia Islamica. Periodo 1 (anni 1—132 H. = 622—750). — Paris: Geuthner (1912—[22]). XIV, 1716 S. 4⁰. ((Notgem.)) Ne 34/5. 4⁰. §

17303. *Caetani*, Leone: Cronografia generale del bacino mediterraneo e dell' oriente musulmano dal 622 al 1517 dell' era volgare. Periodo 2, fasc. 1. — Roma: Fond. Caetani, Accad. d. Lincei 1923. ((Notgem.)) Ne 34/6. §

2, 1. 133—144 a. H. <750—762 E. V.>. — 1923. VII, 327 S.

17304. *Caetani*, Leone e Giuseppe Gabrieli: Onomasticon Arabicum ossia repertorio alfabetico dei nomi di persona e di luogo contenuti nelle principali opere storiche, biogr. e geogr., stampate e ms., relative all' Islām. Vol. 1—2. — Roma: Casa ed. Italiana 1915. 4⁰. ((Notgem.)) De 936. 4⁰. §

17305. *Bowen*, Harold: The life and times of ʿAlī Ibn ʿĪsā 'The Good Vizier'. Cambridge: Univ. Pr. 1928. XVII, 420 S., 4 Tf., 2 Kt. Ne 55. §

17306. *Toynbee*, Arnold J[oseph]: The Islamic World since the Peace settlement. — London: Oxford Un. Pr. 1927. XV, 611 S., 4 Kt. (Survey of internat. affairs 1925, vol. 1.) Ne 531. §

17307. *Rihani*, Ameen: Ibn Sa'oud of Arabia, his people and his land. — London: Constable 1928. XVII, 370 S., Tfn. Ne 454. §

17308. Trans-Jordan. Agreement between the United Kingdom and Trans-Jordan, signed at Jerusalem, Febr. 20, 1928. — London: HMSO. 1928. 7 S. (Cmd. 3069.) Ne 536. §

17309. *Hitti*, Philip K.: Syria and the Syrians <Suriyya w-al-Suriyyun>. Being a series of lectures . . . — New York: Syrian-American Pr. 1926. 107 S. (SA.: The New World.) De 5554. §

17310. Egypt <1928> No. 1. — London: HMSO. 1928. Ne 141. §

1. Papers regarding negotiations for a treaty of alliance with Egypt. — 1928. 62 S. (Cmd. 3050.)

17311. *Féraud*, L(aurent-) Charles: Annales Tripolitaines publiées avec une intr. et des notes par Augustin Bernard. — Tunis: Tournier; Paris: Geuthner 1927. XVII, 478 S. ((Or. Sem.)) Ne 155.

17312. *Sicard*, Jules: Le Monde Musulman dans les Possessions Françaises. — Paris: Larose 1928. IV, 240 S. Ne 485. §

17313. *Mélia*, Jean: Pour la représentation parlementaire des indigènes musulmans d'Algérie. — Paris: Ligue frç. en faveur des Indigènes mus. d'Alg. (1927.) 61 S. Ne 316/870. §

17314. *Martin*, A.-G.-P.: Le Maroc et l'Europe. — Paris: Leroux 1928. 146 S. Ne 315/715. §

17315. *Hasenclever*, Adolf: Theodore Roosevelt u. d. Marokkokrisis von 1904—06. E. Beitr. z. Gesch. d. deutsch.-amer. Beziehungen vor d. Weltkriege. — (SA.: Archiv f. Pol. u. Gesch. 1928, 184—245.) ((Vf.)) Ne 226.

17316. *Rivière*, P.-Louis: Études Marocaines. Préf. de Paul Dumas. — Paris: Recueil Sirey 1928. XIII, 178 S. K §

17317. *Pröbster*, Edgar: Frankreich in der Sahara. — S. 257—282. (SA.: Preuß. Jbb. 211, März 1928.) ((Vf.)) Ne 419/255.

17318. *Mažuranić*, Vladimir: Südslaven im Dienste des Islams vom 10. bis ins 16. Jh. — Ein Forschungsbericht . . . zusgest., verdeutscht u. hrgs. von Camilla Lucerna. — Zagreb 1928: Merkantile. 53 S., 1 B. Ne 316/600. §

17319. *Solero*, Silvio: L'Islamismo. <Sintesi storico-critica>. — Milano: Hoepli 1928. XII, 261 S. (Manuali Hoepli.) Hb 1007. §

17319a. *Ducati*, Bruno: Sintesi del diritto musulmano. — Bologna: Zanichelli (1926). VIII, 218 S. K 371. §

17320. Bahā-allāh. — L'Oeuvre de Bahâou'llâh. Traduction frç. par Hippolyte Dreyfus. T. 1—3. — Paris: Leroux 1923—28. Ec 1636. §
1. La Très Sainte Tablette. Les Paroles cachées. Les sept Vallées du voyage vers Dieu. La lettre sur le Bayan. — 1923. 143 S.
2. Le Temple de Dieu ⟨Souratou'l haykal⟩. Les lettres aux souverains ⟨Alwahi salatīn⟩. 1924. 163 S.
3. Le livre de la certitude ⟨Kitābou'l Iqān⟩. — 1928. XI, 189 S.

17321. *Empson*, R. H. W.: The Cult of the peacock angel. A short account of the Yezîdî tribes of Kurdistân. W. a comm. by Sir Richard Carnac Temple. — London: Witherby 1928. 235 S., 6 Tfn. Hb 3503. §

Indischer Kulturkreis

17322. Anantaśayana-stha-rājakīya-saṃskṛta-pustaka-śālā-sthita-pustaka-nāmāvalī Anantavilāsa-stha-pustaka-nāmāvalī ca. — Mumbayyāṃ 1895: Nirṇaya-Sāgara y. 133 S. 4⁰. [Skr.-Hss. in Trivandrum.] Eb 8. 4⁰.

17323. *Das Gupta*, Suparshwa: A Catalogue of Sanskrita, Prakrita, and Hindi works in the Jain Siddhanta Bhavana, Arrah. Ed. by D. G., ass. by P't Mool Chanra Jain. — Arrah: J. S. Bh. 1919. 2, 2, 54, 9, 51, 2 S. Eb 304. §

17324. A Catalogue of the Sanskrit manuscripts in the Adyar Library. Part 1. (Fw.: C. Kunhan Raja). — (Adyar-Madras) 1926. XII, 252, V S. ((Adyar Libr.)) Eb 741/5.

17325. *Ojā*, Vajeshankar Gourishankar: [Sanskrit-Inschriften aus Rājputāna u. Kathiawār, m. Übers. u. Erl. in Gujarati. — Bhavnagar ca. 1884]. 98 S., 6 Tf. 4⁰. Eb 4088. 4⁰.

17326. *Pizzagalli*, A(ngelo) M(aria): Aspetti e problemi della civiltà indiana. — Milano: L. F. Cogliati (1927). 313 S., 16 A. Eb 870. §

17327. Suddha Dharma Mandala's Series. 1, 1 A., 2—4, 4 A., 5—8. — Madras 1915—24. Eb 1305/120. §

17328. Suddha Dharma Mandala Pamphlets. No. 1—3. — Madras 1923. Eb 1305/125.

17329. (Kośa-saṃgraha. 1. 2.) — Benares V. S. 1929—1930 [1872—73]. Lith. Eb 2066.
1. Ṣaṭ kośānāṃ saṃgrahaḥ. — 1873. Getr. Pag.
2. Dvādaśa kośānāṃ saṃgrahaḥ. — 1872. Getr. Pag.
[vgl. *Zachariae*, Die ind. Wörterbücher, S. 17.]

17330. *Hemacandra*: Chando'nuśāsana. — Mohamayyām: Nirṇaya-sāgara-m. 1912. 49 Bl. qu. 8. Eb 2709.

17331. Bhagavadgītā Śaṅkara-bhāṣyādi-sapta-(2.: aṣṭa-)ṭīkopetā. Saṃśodhakartā Ḍhuṇḍhirāj-ātmajo Viṭṭhalaśarmā (2, 1: Jīvarāma Lallurāma; 2, 2: Mahādeva Gaṅgādhar Bākre; 2, 3: Dinkar Viṣṇu Gokhale). 1; 2, 1–3. — Bombay: Gujarati Prg. Pr. 1908—15. 4⁰. ((Or. Sem.)) Eb 3893. 4⁰.

(1. Śaṅkara: Bhāṣya m. Ānandagiri's ṭīkā; Madhva: Bhāṣya m. Jayatīrtha's Prameyadīpikā; Rāmānuja: Bhāṣya; Vallabha-saṃpradāyānusāriṇī Amṛtataraṅgiṇī; Nīlakaṇṭha: Bhāratabhāvadīpa. — 2. Keśava-Kāśmīra: Tattvaprakāśikā; Madhusūdana-Sarasvatī: Gūḍhārthadīpikā; Śaṅkarānanda: Tātparyabodhinī; Śrīdhara-svāmin: Subodhinī; Sadānanda: Bhāvaprakāśa; Dhanapati-sūri: Bhāṣyotkarṣadīpikā; Daivajña-Paṇḍita-Sūrya: Paramārthaprapā; Rāghavendra: Arthasaṃgraha).

17332. Indian Renaissance Library Series. No. 4. — Madras: Ganesh 1925. Eb 837. §
4. *Sarma*, D. S.: Introd. to the Bhagavad-gita. — 1925. VIII, 108 S.

17333. *Weinrich*, Friedrich: Das "Gokapilīyam". Ein philos. Gespräch zw. Kapila u. Syūmaraśmi aus dem Mahābhārata. Nach europ. Hss.-material krit. bearb., übers. u. erkl. — Göttingen, phil. Diss., 1928. 78 S. Eb 3977.

17334. *Vries*, J. D. L. de: Der Śrāddhakalpa im Harivaṃśa und in fünf anderen Purāṇen. Gekürzte Einl. — [Bonn, phil. Diss.] — Bonn: K. Schroeder 1928. 45 S. ((R.)) Eb 3979.

17335. Brahmāṇḍa-mahāpurāṇa. — (Bambai: Śrīveṅkaṭeśvar Pr. ś. 1834 [1912]). 5, 2, 278 Bl. qu.-2⁰. ((Or. Sem.)) Eb 3353/505. 2⁰.

17336. Vāmana-purāṇa. — (Mumbayyām: Śrīveṅkaṭeśvar m. ś. 1825 [1903]). 3, 161 Bl. qu. 4⁰. ((Or. Sem.)) Eb 3354/1210. 4⁰.

17337. I Classici dell' Oriente. 1—3. — Città di Castello: Il Solco 1922—23. Eb 1216. §
1. Rājaçekhara: La Karpūramañjarī. Prima trad. ital. dall' originale pracrito con intr. e note di Giuseppe Tucci. — 1922. 130 S.
2. Kshemiçvara: Caṇḍakauçika. La collera di Kausika. Dramma indiano in 5 atti. Prima trad. ital. di Francesco Cimmino. — 1923. 239 S.
3. Amaru: La Centuria. Versione ital. dal sanscrito di Umberto Norsa. — 1923. 52 S.

17338. *Pavolini*, Paolo Emilio: Mille sentenze indiane scelte e tradotte dai testi orig., con intr. e note. — Firenze: Sansoni (1927). XXXIII, 152 S., 2 Tf. (Biblioteca Sansoniana straniera. 60.) Eb 2139. §

17339. [Bilhaṇa]: Caurīsuratapañcāśikā. Il Canto del ladro d'amore. Traduzione dal sanscrito con intr. e note di Giuseppe De Lorenzo. Napoli: Ricciardi 1925. 126 S. Eb 2416. §

17340. Murāri: Anargharāghavaṃ nāma nāṭakam, Lakṣmaṇasūri-v. Ākarākhyayā vy. sahitam. — (Tanjore:) Pūrṇacandrodaya m. 1900. 335 S. Eb 3221.

17341. Trivikrama-bhaṭṭa: Damayantīkathā athavā Nalacampūḥ, Caṇḍapāla-kṛtayā Viṣamapadaprakāś-ākhya-vy. sahitā. [Hgg.:] Nārāyaṇabhaṭṭa Parvaṇīkar, P't Durgāprasād, P't Śivadatta. — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara m. Ś. 1807 [1885]. 3, 278, 6, 8 S. Eb 3548.

17342. Ahirbudhnya Saṃhitā of the Pāñcarātra Āgama. Ed. by M. D(evaśikhāmaṇi) Rāmānujācārya under the supervision of F. Otto Schrader. Vol. 1—2. — Adyar-Madras: Adyar Libr. 1916. ((Adyar Libr.)) Eb 2166.

17343. Śrīkaṇṭhasūri. — Ratnatraya-Bhogakārikā-Nādakārikā-Mokṣakārikā-Paramokṣanirāsakārikāḥ, etc ca savyākhyāḥ, Nā. Kṛṣṇaśāstriṇā pariśodhitāḥ. — Śrīraṅge: Śrī-Vāṇīvilāsa-m. 1925. Getr. Pag. ((Or. Sem.)) Eb 3517.
[Vff.: 1. Śrīkaṇṭhasūri; 2. 4. 5. Sadyojyoti Śivācārya; 3. Rāmakaṇṭhabhaṭṭa. — Komm.: 1. Aghoraśivācārya: R.-ullekhinī; 2. id.: Bh.: -vṛtti; 3. id.: N.-vyākhyā; 4. Rāmakaṇṭha-bhaṭṭa: M.-vṛtti; 5. id.: P.-vṛtti.]

17344. Vijayarājendra Surīśvara: Abhidhāna-rājendraḥ, koṣaḥ, muni-Dīpavijaya-Yatīndravijayābhyāṃ saṃśodhitaḥ 1—7. — Ratlām: Jaina-Śvetāmbara-samasta-saṅgha 1913—25: Jaina-prabhākara Prg. Pr. 4⁰. ((Notgem.)) Eb 4645. 4⁰. §

17345. Ratnacandra Mahārāj, Śatāvadhānī: Sa-citra Ardha-māgadhī koṣ. — An illustrated Ardha-Magadhi Dictionary, literary, philos. a scient., w. Skr., Gujerati, Hindi a. Engl. equivalents. W. an intr. by A. C. Woolner. Vol. 1. — (Indore:) Keserichand Bhandari 1923. ((Notgem.)) Eb 4639.

17346. Jaina-Ātmānanda-grantharatnamālā. 1—25, 27—30, 33—60, 62, 63, 65, 66, 67. — Bhavnagar: Jaina-Ātmānanda-sabhā 1910—1917. qu.-8⁰ & 8⁰. Eb 1288.

17347. Jaina-vividha-sāhitya-śāstra-mālā. 9. — Benares V. S. 1975 [1918]. Eb 1293/20.

9. Āsaḍaka: Vivekamañjarī, Bālacandra-sūri-praṇīta-vṛtti-samupetā. — 1918. 4, 2, 217 Bl. qu.-8⁰.

17348. Māṇikacanda-Digambara-Jaina-granthamālā, puṣpa 3, 5. — Bombay V. S. 1972—73 [1915—16]. Eb 1287/20.

3. Hastimalla: Vikrānta-kauravam, Sulocan-āpara-nāmakam nāṭakam, Manohar-Lāl-Śāstriṇā saṃśodhitam. — 1915. 4, 164 S., 1 B.

4. Hastimalla: Maithilī-kalyāṇaṃ nāṭakam, Manohar-Lāl-Śāstriṇā saṃśodhitam. — 1916. 4, 96 S.

17349. [Vivāgasuya] L'undecimo Aṅga dei Jaina chiamato La sacra dottrina del frutto delle opere meritorie e peccaminose. Sez. 1, lettura 1. [Trad. con intr. e n.] del prof. Ambrogio Ballini. — S. 645—684 (SA.: Atti d. R. Inst. Veneto. 84, 1924/25, p. 2.) Eb 4747. §

17350. Aneka-Jaina-pūrvācārya-viracitaḥ Stotrasamuccayaḥ ([U.:] Jainastotrasamuccayaḥ), Caturavijaya-muninā sampāditaḥ saṃskṛtaś ca. — Mumbayyām: Nirṇaya-sāgara-m. 1928. 11, 284 S., 13 Tab. Eb 3519/725.

17351. Abhayadeva-sūri: Saptatikā-bhāṣyam, Merutuṅgācārya-racita-ṭīkā-saṃvalitam. — Bhāvnagar: Jaina-dharma-prasāraka-sabhā 1919. 7, 128 Bl. qu.-8⁰. Eb 2164.

17352. Vidyānanda Svāmin: Aṣṭasahasrī, Vaṃśīdhareṇa saṃśodhya ṭippaṇy-ādikaṃ ca saṃyojya sampāditā. — Mumbāpuryām: Nirṇaya-sāgara-m. 1915. 18, 295 S. 4⁰. (Gāndhī-Nātharaṅgajī-Jainagranthamālā.) Eb 3714. 4⁰. §

17353. *Müller*, Reinhold F. G.: Die Medizin der Jātaka's, e. medizingesch. Studie. — (SA.: Janus. 32, 1928, 255—277.) ((Vf.)) F 215/40.

17354. The Kāçyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class ed. in the orig. Sanskrit in Tibetan and in Chinese by Baron A. von Stael-Holstein. — (Shanghai: Commercial Pr. 1926.) XXVI, 234 S. 4⁰. Eb 3012. 4⁰.

17355. Prajñā-pāramitā-naya-çatapañcāçatikā. A Sanskrit text compared with Tibetan and Chinese (ed. by H. Izumi a. Shōun Toganoo). — (Kyoto 1917). 55, 46 S. ((E. Leumann.)) Eb 3352.

17356. Çāntideva: In cammino verso la luce. Per la 1. volta trad. dal sanscrito in italiano da Giuseppe Tucci. — Torino: Paravia (1925). XXIII, 117 S. (Libretti di vita. 11.) Eb 3462/503. §

17357. *Borua*, Golap Chandra, Rai Sahib: Ahom-Assamese-English dictionary. — Calcutta 1920: Baptist M. Pr. XV, 327 S. 4⁰. (Assam Admin.) Ffh . 4⁰. §

17358. *Mitra*, Subal Chandra: The student's Bengali-English dictionary. 2. ed. — Calcutta: New Bengal Pr. (1923). II, 1399 S. Ebf . §

17359. *Mitra*, Subal Chandra: The student's concise Anglo-Bengali pronouncing dictionary. 4. ed. — Calcutta: New Bengal Press 1926. III, 1597 S. Ebf . §

17360. *Sen*, Dineschandra: The Vaisnava literature of Mediaeval Bengal. With a pref. by J. D. Anderson. — Calcutta: Univ. 1917. XXXII, 257, VII S. Ebf 13012. §

17361. *Sen*, Dineshchandra: The Bengali Ramayanas. — Calcutta: Univ. 1920. XVIII, 305, XII S. Ebf 13013. §

17362. *Pearson*, W. W.: Shantiniketan. The Bolpur school of Rabindranath Tagore. Ill. by Mukul Chandra Dey. — London: Macmillan 1917. XIV, 111 S. Ebf . §

17363. Mukhopādhyāya, Yogendra Candra: Cayanikā. — (Calcutta: Śiśir Kumār Caṭṭopādhyāya 1333 [1926]; Kuntalīn Pr.). 126 S. [Gedichte, Bengali.] ((S. K. Chatterji.)) Ebf .)

17364. *Rāy*, Dilīp-kumār: Bhrāmyamāner din-pañjikā. (Nibedan: Pramath Caudhurī). — Kalikātā: Gurudās Caṭṭopādhyāya [Chatterjea] (1333 [1926]). 20, 228 S. ((Or. Sem.)) Ebf .

17365. *Rāy*, Dilīp-kumār: Maner paraś. — Kalikātā: Gurudās Caṭṭopādhyāya (1333 [1926]). 565 S. ((Or. Sem.)) Ebf .

17366. *Rāy*, Dilīp-kumār: Dudhārā, kathā-galpa. — Kalikātā: Gurudās Caṭṭopādhyāya (1334 [1927]). 15, 164 S. ((Or. Sem.)) Ebf .

17367. *Carpenter*, J. N.: The Theology of Tulasī Dās. — London, thesis of Div. — Madras [usw.]: Christian Liter. Soc. f. I. 1918. IV, 202 S. Ebi . §

17368. *Rājendra*. — The Taking of toll being the Dāna Līlā of R. transl. into Engl. by Ananda Coomaraswamy. — London: Old Bourne Pr. 1915. V, 5 S. 4°. [Hindi-Gedicht.] ((Or. Sem.)) Ebi . 4°.

17369. *Saksena*, Ram Babu: A History of Urdu literature. — Allahabad: Ram Narain Lal 1927. IV, II, 379 S. ((Or. Sem.)) Ebl .

17370. *Vyas*, Vithalrai G. [&] Shankerbhai G. Patel: The condensed English-Gujarati Dictionary. 4. ed. — ([Ahmedabad]: Surya Prakash Prg. Pr.) 1926; Bombay: N. M. Tripathi. 8, 776 S. ((Or. Sem.)) Ebr .

17371. *Khabardār*, Ardeśar Frāmjī: Prakāśikā. — Prakâshikâ. A collection of lyrics and songs in Gujarati. — Bombay: T. D. Anklesaria 1908. 8, 3, 182 S. ((Or. Sem.)) Ebr .

17372. *Khabardār*, Ardeśar Frāmjī: Bhārat-no ṭaṃkār. — Bhâratno tankâr or The Call of India. — Bombay 1919. 74 S. ((Or. Sem.)) Ebr .

17373. *Khabardār*, Ardeśar Frāmjī: Saṃdeśikā. — Poona: Gujarātī Sā. P. Bhaṇḍoḷ Commitee 1925. 2, 3, 190 S. ((Or. Sem.)) Ebr .

17374. *Khabardār*, Ardeshir F.: The silken tassel. — Madras: Theos. Pubg. House 1918. XII, 190 S. [Engl. Gedichte.] ((Or. Sem.)) Ebr .

17375. *Premānand*, Raṇayajna: tathā kavi Vajīyā kṛt Raṇajanga; vistṛt prastāvanā, ṭīkā, rasālaṃkāraprakaraṇ, vyutpatti sahit, pr. k. Mañjulāl Raṇchoḍlāl Majmuṃdār. — (Ahmedabad) 1924. 10, 48, 168 S. ((Or. Sem.)) Ebr .

17376. *Modī*, Chaganlāl Ṭhākordās: Irāvatī, aitihāsik naval-kathā. 3. āvṛtti. — Surat: Bālājī Press 1925. 10, 308, 4 S. ((Or. Sem.)) Ebr .

17377. *Rāycurā*, Gokuldās Dvārkādās: Kāṭhiyāvāḍ-nī lok-vārtāo. — Rajkot: Becar Medhajī 1926. 200 S. ((Or. Sem.)) Ebr .

17378. *Bloch*, Jules: La Formation de la langue marathe. — Paris, thèse de lettres. — Paris: Champion 1914. 284 S. ((Or. Sem.)) Ebt .

17379. Saurāṣṭra-sāhitya-śreṇī. 1—3, 6, 7, 8, 10—13, 15—21, 23—27, 29—36. — Rāṇpur: Saurāṣṭra-m. 1923—28. [Gujerātī.] ((Or. Sem.)) Ebr 4534.

17380. *Bhilavaḍikar*, Vināyak Dattātreya: Naravīr Mālusare, aitihāsik nāṭak. (Prast.: Ā. Vi. Kulkarṇī). Āvṛtti 4. — Mumbaī: Paracure, Purāṇikāṃ. 1909. 92 S. [Marāṭhī.] Ebt .

17381. *Naidu*, Sarojini: The Bird of Time. — Songs of life, death and the spring. W. an intr. by Edmund Gosse. — London: Heinemann; New York: Lane 1912. XII, 102 S., 1 B. Ebz 350.

17382. The Rájávaliya: or, A hist. narrative of Siṇhalese kings from Vijaya to Vimala Dharma Súrya II. Ed. by B. Guṇasékara. [1., 2.] — Colombo: Gov. Pr. Ebw . §
1. [Text, repr.] 1926. V, 96 S. — 2. [Transl.] 1900. XI, 103 S.

17383. Bhōgarāju Nārāyaṇamūrti (Narayanamurthy): Āndhra-kavitva-caritramu. — History of Telugu poetry. Vol. 1. Introductory. — Rajahmundry 1925: Saraswathi Power Pr. 250, VI, II S. (Maharaja's College Publications. 2.) Fea . §

17384. Āndhra-sāhitya-pariṣat-patrikā. — Journal of the Telugu Academy; samputamu 2, 9—13, 15—17. — Cocanada 1913—28. Fea 4215. §

17384a. Āndhra-sāhitya-pariṣat-prakāśitamu. 1—5, 7—10, 12—19. — Cocanada 1915—27. Fea 4216. §

17385. *Chenevix[-]Trench*, C[harles] G[odfrey]: Grammar of Gondi as spoken in the Betul distr., Centr. Prov., India, with vocab., folk-tales, stories a. songs of the Gonds. 1, 2. — Madras: Gov. Pr. 1919—21. Fe . §
1. Grammar. — 1919. 99 S.
2. Vocabulary, folk-tales etc. — 1921. IV, 143 S.

17386. *Garbe*, Richard: Indische Reiseskizzen. 2. Aufl. — München-Neubiberg: O. Schloß 1925. XVI, 210 S., 38 A. ((Or. Sem.)) Ob 2075/350. 4⁰.

17387. *Russell*, R. V.: The Tribes and castes of the Central Provinces of India. By R., ass. by Rai Bahadur Hīra Lāl. Vol. 1—4. — London: Macmillan 1916. ((Notgem.)) Oc 1612.

17388. *Roy*, Sarat Chandra: The Mundas and their country. With an intr. by E. A. Gait. — (Calcutta: J. N. Sarkar) 1912. II, X, 546, LXXXI, VII S. Oc 1611. §

17389. *Roy*, Sarat Chandra: The Orāons of Chōtā Nāgpur: their hist., econ. life, and social organization. Intr. by A. C. Haddon. — Ranchi: (author) 1915. XIX, 491 S., 33 A., 1 Kt. Oc 1611/5. §

17390. *Roy*, Sarat Chandra, Rai Bahadur: The Birhors: a little-known jungle tribe of Chota Nagpur. — Ranchi: (author) 1925. VI, 608 S., 34 Tf. Oc 1611/10. §

17391. *Hutton*, J[ohn] H[enry]: The Angami Nagas. With some notes on neighbouring tribes. — London: Macmillan 1921. XV, 480 S., Tfn., 4 Kt. ((Notgem.)) Oc 1540/20. §

17392. *Hutton*, J. H.: The Sema Nagas. Foreword by Henry Balfour. — London: Macmillan 1921. XVIII, 463 S., Tfn., 2 Kt. ((Notgem.)) Oc 1540/25. §

17393. *Mills*, J[ames] P[hilip]: The Lhota Nagas. W. an intr. a. supplementary notes by J[ohn] H[enry] Hutton. — London: Macmillan 1922. XXXIX, 255 S., Tfn., 3 Kt. ((Notgem.)) Oc 1576. §

17394. *Mills*, J. P.: The Ao Nagas. W. a foreword by Henry Balfour a. suppl. notes a. bibliogr. by J. H. Hutton. — London: Macmillan 1926. XVIII, 500 S., Tfn., 2 Kt. ((Notgem.)) Oc 1578/5. §

17395. *Pargiter*, F[rederick] E[den]: Ancient Indian historical tradition. — London: Oxford Un. Pr. 1922. VI, 368 S., 1 Kt. ((Or. Sem.)) Nf 321/5.

17396. *Viswanatha*, S. V.: Racial synthesis in Hindu culture. — London: K. Paul 1928. VI, 234 S., 1 Kt. (Trübner's Or. Series.) ((Or. Sem.)) Oc. 1695.

17397. *Aravamuthan*, T. G.: The Kaveri, the Maukharis and the Sangam age. — Madras, thesis. — Madras: Univ. 1925. IV, 131 S., 1 Kt. Nf 22. §

17398. *Sewell*, Robert: A Forgotten Empire 〈Vijayanagar〉. A contrib. to the hist. of India. (Repr.) — London: Allen & Unwin (1924). XX, 427 S., 2 Tf. ((Or. Sem.)) Nf 421^{2}.

17399. *Campos*, J. J. A.: History of the Portuguese in Bengal. W. an intr. by F. J. Monahan. — Calcutta, London: Butterworth 1919. XXVI, 283 S., 6 Tf. Nf 60/270.

17400. *Pollack-Parnau*, Franz v.: Eine österreichisch-ostindische Handelskompagnie 1775—1785. E. Beitr. z. öst. Wirtschaftsgesch. unter Maria Theresia u. Joseph II. — Stuttgart: Kohlhammer 1927. 108 S. (Beihefte z. Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 12.) ((Or. Sem.)) Nf 331.

17401. *Biddulph*, J.: Stringer Lawrence, the Father of the Indian Army. — London: Murray 1901. 133 S., 1 B. Nf 51. §

17402. The Indian Annual Register. Ed. by H. N. Mitra. (1: for 1920.) 2. ed. — Calcutta 1921. Getr. Pag. Nf 17. §

17403. East India 〈Constitutional Reforms〉. Reforms Inquiry Committee, 1924. Views of Local Governments, on the working of the Reforms, dated [1.] 1923; [2.] 1924. — London: HMSO. 1925. (Cmd. 2361/62.) K 643/410. §

17404. East India 〈Constitutional Reforms〉. Indian Statutory Commission. Statement publ. on 8. Nov. 1927, by The Governor-General of India. — London: HMSO. 1927. 8 S. Cmd. 2986.) K 643/412. §

17405. Report of the Indian Sandhurst Committee, dated 14. Nov. 1926, w. a foreword by the Govt. of India. — London: HMSO. 1927. IV, 59 S. K 727/20. §

17406. *Woolacott*, J[ohn] E[vans]: Britain's Record in India. — London: [author] (1927). 63 S. Nf 546. §

17407. *Khub Dekhta Age* [Pseud.]: India to-morrow. — [London]: Oxford Un. Pr. 1927. 87 S. ((Or. Sem.)) Nf 212.

17408. *Mayo*, Katherine: Mother India. (8. impr.) — London: J. Cape (1927). 391 S. ((Or. Sem.)) Oc 1576.

17409. *Mayo*, Katherine. — Mis Meyo-kī Madar-Indiyā, sa-citra hindī anuvād, jis-meṃ śrīmatī Umā Naiharū [Nehru] likhit bhūmikā ... aur pariśiṣṭ-meṃ Mahātmā Gāndhī, Lālā Lājpat Rāy, Sir Ravīndra-nāth Ṭhākur, tathā anya pramukh vyaktiyoṃ-kī samālocanāeṃ bhī sammilit haiṃ. — Ilāhābād: Hindustān Pr. 1926. 186, 485, 90 S., Tfn. Ebi .

17410. *Ranga Iyer*, C. S.: Father India. A reply to Mother India. (Repr.) — London: Selwyn & Blount (1928). 207 S. ((Or. Sem.)) Oc 1576/15.

17411. *Natarajan*, K.: Miss Mayo's Mother India. A rejoinder. With an intr. by G. A. Natesan; also criticisms of Tagore, Gandhi [usw.] — (3. ed.) Madras: Natesan (1928). VIII, 128 S. ((Or. Sem.)) Oc 1576/20.

17412. *Mukerji*, Dhan Gopal: A Son of Mother India answers. (17. pr.) — New York: Dutton 1928. 119 S. ((Or. Sem.)) Oc 1576/25.

17413. *Banerjea* Surendra Nath: Speeches. 1.—6. [versch. Aufl.] — Calcutta: Lahiri 1891—1908. Nf 30/5. §

17414. *Ray*, Prithwis Chandra: Life & times of C. R. Das. The story of Bengal's self-expression. Being a personal memoir of the late Deshbandhu Chitta Ranjan and a complete outline of the hist. of Bengal for the first quarter of the 20. c. — London [usw.]: Oxford Un. Pr. 1927. XV, 313 S. ((Or. Sem.)) Nf 375/500.

17415. The Indian States <Corrected up to the 1st January 1927>. — Calcutta: Gov. 1927. VII, 71 S. ((Or. Sem.)) Nf 237/290.

17416. *Sardesai*, Govind Sakharam: The main currents of Maratha history. — Calcutta: M. C. Sarkar 1926. VIII, 190 S. (Patna Univ. Readership Lectures, 1926). Nf 387/640. §

17417. *Sergeant*, Philip W.: The Ruler of Baroda. An account of the life and work of the Maharaja Gaekwar. — London: Murray 1928. XIII. 312 S., 21 Tf. Nf 412. §

17418. *Bull*, H. M. [&] K. N. Haksar: Madhav Rao Scindia of Gwalior 1876—1925. — Lashkar, Gw. (1926): Alijah Darbar Pr. 309 S., 1 B. ((Or. Sem.)) Nf 57/125.

17419. *Henderson*, J. R.: The Coins of Haidar Alī and Tīpū Sultān. — Madras: Gov. Pr. 1921. X, 123 S., 9 Tf., 1 Kt. Mb 922. §

17420. *Tuxen*, Poul: Forestillingen om Sjælen i Rigveda. Med nogle Bemærkninger om Sjæleforestillingens Udformning i de ældste Upaniṣader. — København: Høst 1919. 28 S. (Danske Vid. Selskab. Hist.-filol. Medd. 2. 4.) ((Or. Sem.)) Hb 2193.

17421. *Dumont*, P.-E.: L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc. Paris: Geuthner 1927. XXXVI, 415 S. (Soc. belge d'études or.) ((Or. Sem.)) Hb 2049/10.

17422. *Schomerus* H. W.: Politik und Religion in Indien. — Leipzig: Deichert 1928. 100 S. ((Vf.)) Hb 2362.

17423. *Bloomfield*, Maurice: The Life and stories of the Jaina savior Pārçvanātha. — Baltimore: Johns Hopkins Pr. 1919. XII, 254 S. ((Or. Sem.)) Eb 2389/25.

17424. *Bhattacharyya*, Harisatya: Lord Parsva. — Delhi: Jain Mittra Mandal 1928. 48 S. (J. M. M. Tract 54.) Hb 2718/30.

17425. *Armstrong*, Robert Cornell: Buddhism and Buddhists in Japan. — London: S. P. C. K. 1927. VII, 144 S. ((Or. Sem.)) Hb 2408/300.

17426. *Mori*, Masatoshi Gensen: Buddhism and faith. W. an intr. by Y(oshisaburo) Okakura. — Tokyo: Herald-sha (1928). VIII, 149, IV S. Hb 2537. §
[Jodo-Sekte. — S. 93—149: Glossary of buddhistic terms.]

17427. The Philosophical Quarterly. An organ of the Indian Institute of Philosophy and the Indian Philosophical Congress. Vol. 1—4. — Amalner, Calcutta 1925—28. L 470. §

17428. *Heimann*, Betty: Der Begriff des Individuums in der indischen Weltanschauung. — (SA.: Die Biologie der Person, hg. v. Th. Brugsch u. F. H. Lewy. Berlin: Urban & Schwarzenberg 1928. Bd. 4, 737—772.) ((Vf.)) L 513/3.

17429. *Kincaid*, C[harles] A[ugustus]: Teachers of India. — London: Oxford Un. Pr. 1927. X, 120 S., 6 Tfn. ((Or. Sem.)) Hb 2263.

17430. *Mazzarella*, Giuseppe: Studi di etnologia giuridica, Vol. 1—7. — Catania 1903—27. ((Or. Sem.)) K 61.
1. Teoria etnologica del matrimonio ambiliano. — 1902—9. 337 S.
2. Le antiche istituzioni processuali dell' India. — 1909. 702 S.
3.—7. Etnologia analitica dell' antico diritto indiano. — 1913—27.

17431. *Sankararama Sastri*, C.: Fictions in the development of the Hindu law texts. — Adyar 1926: Vasanta Pr. XV, 229 S., 1 B. (V. Krishnaswamy Aiyar Lectures, 1925). K 745/315. §

17432. *Duprat*, G.—L.: Les Contraintes sociales dans les Castes hindoues. — Paris: M. Giard 1928. 14 S. (SA.: Rev. int. de sociol. 36, 1928). Oc 1487. §

17433. *Prasad*, Beni: The State in ancient India. A study in the structure and practical working of political institutions in North India in ancient times. — London, thesis of science. — Allahabad: Indian Pr. 1928. VI, 580 S. ((R.)) K 702/5.

17434. *Warmington*, E. H.: The Commerce between the Roman Empire and India. — Cambridge: Univ. Pr. 1928. X, 417 S., 1 Tf., 1 Kt. K 764/320. §

17435. Report of the Royal Commission on Agriculture in India. — London: HMSO. 1928. 100, 755 S., 11 Tf., 1 Kt. (Cmd. 3132). K 727/35. §

17436. *Geddes*, Arthur: Au pays de Tagore. La civilisation rurale du Bengale occidentale et les facteurs géographiques. Préf. de A. Demangeon. — [Montpellier, thèse]. — Paris: A. Colin [1928]. 235 S., 1 Kt., 5 Tf. Oc 1509. §

17437. *Trevaskis*, Hugh Kennedy: The Land of the Five Rivers. An econ. hist. of the Punjab from the earliest times to the y. of grace 1890. — [London:] Oxford Un. Pr. 1928. XX, 372 S., 3 Tab., 4 Kt. Nf 480/600. §

17438. *Kaye*, G[eorge] R[usby]: Indian Mathematics. — Calcutta: Thacker 1915. 75 S., 1 Tf., 1 Tab. ((Or. Sem.)) P 152/180.

17439. *Müller*, Reinhold F. G.: Zur altindischen Geburtshilfe. — (SA.: Archiv f. Gesch. d. Med. 20, 1928, 233—271; 5 A.) ((Vf.)) P 215/38.

17440. *Galland*, Marie: Quelques Notes (Tour du monde, 1919—22). Partie 1. — Paris: P. Roger 1926—27. 4⁰. Ob 2075/250. 4⁰. §
1. Ceylan—Bouddhisme. — 1926—27. 164 S., A. 4⁰.

17441. Ceylon. Report of the Special Commission on the Constitution. — London: HMSO. 1928. 186 S., 1 Kt., 2 Tf. (Cmd. 3131.) K 728. §

17442. *Pertold*, Otakar: Příspěvky ke studiu lidových náboženství ceylonských. — Inquiries into the popular religions of Ceylon. 1. — v Praze: Řivnáč 1925. (Fac. philos. Univ. Carol. Prag. Sbírka pojednání a rozprav. 6.) Hb 1933. §
1. Simhalské amulety, talismany a říkadla. — Singhalese amulets, talismans and spells. — 1925. 80 S.

17443. *Cushing*, J. N.: Grammar of the Shan language. — Rangoon: Amer. Miss. Pr. 1871. XI, 60 S. [m. Not. v. A. CONRADY.] Ffh . §

17443 a. *Cushing*, J. N.: A Shan and English dictionary. — Rangoon: Amer. Miss. Pr. 1881. 16, 600 S. [m. Not. v. A. CONRADY.] Ffh . §

17444. *Desfeuilles*, P.: L'Indochine. — Paris: P. Roger 1927. 96 S., 1 Kt. (Monographies Économiques. [4.]) K . §

17445. Indië. Geïllustreerd weekblad (8 ff.: tijdschrift) voor Nederland en Koloniën. Jg. 1—10; 11, 1—17 [m. n. e.] — Haarlem 1917—27. 4⁰. ((Notgem.)) Ob 2705. 4⁰. §

17446. *Stutterheim*, W. F.: Kulturgeschichte von Java im Bild, zusammengestellt. — Weltevreden: Java-Instituut; Kolff 1926. VIII, 15 S., 172 Tf. — S. 4⁰. Qb 734. 4⁰. §

Iran, Armenien, Kaukasus

17447. Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume. Papers on Irânian subjects written by various scholars. Ed. by J. J. Modi. — Bombay 1914. LX, 489 S., 13 B. 4⁰. ((Parsee Punchayet, Bombay.)) Ai 1131. 4⁰.

17448. Yasna. — Neryosangh's Sanskrit version of the Hōm Yašt <Yasn IX—XI> w. the orig. Avesta a. its Pahlavi version, transl. w. copious notes a. a glossarial index by Jamshedji Maneckji Unvala. — Vienna 1924. XV, 199 S. ((Parsee Punchayet, Bombay.)) Ec 570/20.

17449. *Dârâb* Pâhlan, Dastur: The Persian Farziât-nâmeh and Kholâseh-i din. Text a. version w. notes by J. J. Modi. — Bombay 1924. XIX, 162, 77 S. ((Parsee Punchayet, Bombay.)) Ec 1390.

17450. *Modi*, J. J.: Mārī Mumbaī bahār-nī sehel, Yurop ane Irāṇn-nī musāfarī-nā 101 patro. (My Travels. A series of 101 letters). — Mumbaī 1926. 31, 502 S. [Gujarātī]. ((Parsee Punchayet.)) Ebr .

17451. *Hodivala*, Shahpurshah Hormasji: Studies in Parsi history. — Bombay 1920. 2, 349 S., 23 Tf. ((Parsee Punchayet.)) Hb 2845.

17452. *Christensen*, Arthur: Etudes sur le Zoroastrisme de la Perse antique — København: Høst 1928. 59 S. (Danske Vid. Selskab. Hist.-filol. Meddelelser. 15. 2.) ((Vf.)) Hb 2803.

17453. *Reichelt*, Hans: Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums in Umschrift u. m. Uebers. hrsg. Tl. 1. — Heidelberg: Winter 1928. 4⁰. Ec 4590. 4⁰.
1. Die buddhistischen Texte. — 1928. VII, 72 S.

17454. Nau'ī. — Burning and melting, being the Sūz-u-gudāz of Muhammad Rizā Nau'ī of Khabūshān transl. into Engl. by Mirza Y. Dawud and Ananda K. Coomaraswamy. — (London: Luzac 1912). 65 S., 3 Tf. ((Or. Sem.)) Ec 2145/25.

17455. *Meyer Benedictsen*, Åge: Les dialectes d'Awromān et de Pāwä, textes recueillis; revus et publ. avec des notes et une esq. de gramm. par Arthur Christensen. — København: Høst 1921. 128 S. (Danske Vid. Selskab. Hist.-filol. Medd. VI. 2.) ((Or. Sem.)) Ec 2512.

17456. *Christensen*, Arthur: Textes ossètes recueillis, avec un vocabulaire. — København: Høst 1921. 143 S. (Danske Vid. Selskab. Hist.-filol. Medd. VI. 1.) ((Or. Sem.)) Ec 2902.

17457. *Sercey*, Comte de: Une ambassade extraordinaire. La Perse en 1839—1840. Avec une lettre de Émile Senart et un av.-pr. du Comte Laurent de Sercey. — Paris: L'Artisan du Livre 1928. 412 S., 1 B., 1 Kt. Ob 1899. §

17458. *Lingeman*, E. R.: Report on the finance and commerce of Persia 1925—1927. — London: HMSO. 1928. 51 S., 1 Kt. (Dept. of Overseas Trade). K .

17459. *Neligan*, A. R.: The Opium Question w. spec. ref. to Persia. — London: Bale 1927. 84 S., 1 Tf. ((Persia Soc.)) K 818.

17460. *Neligan*, A. R.: Persian baths. — 4 S., 2 A. (SA.: Archives of Med. Hydrology, Aug. 1928.) ((Persia Soc.)) P 223.

17461. *Rosen*, Friedrich: Die Entstehung des afghanischen Staates unter Benutzung persischer Quellen. — S. 125—134. (SA.: Preuß. Jahrbücher. Bd. 212, Mai 1928). ((Vf.)) Niv 210.

17462. *Tēr-Yohannēs* Palatçi, Gēorg: Bararan paraskerēn lot kargi haykakan aybubenic. [Hrsg.:] Yakob Tiwz. — Kostandnowpōlis: i tp. Pōłosi Arapēan 1826. 9, 48, 715 S. 4⁰. Ed 399. 4⁰. §
[vgl. ZDMG. 35, 1881, 178 f.]

17463. Sbornik diplomatičeskich dokumentov. Reformy v Armenii. 26 Nojabrja 1912 g. — 10 Maja 1914 g. — Petrograd 1915: Gosud. Tip. 293 S. 4⁰. (Minist. Inostr. Děl.) ((Notgem.)) Ng 826. 4⁰.

17464. *Ingoroqva,* Pavle: Rusthveliana. 1. — Tiflis: Sahelgami 1926. Fir .
1. Vephḫis-tqaosnis tharigi. Šotha Rusthvelis vinaoba. — 1926. 360 S., 2 Tf. [Die Datierg. d. „Manns im Pantherfell". Die Persönlichkeit S. R. s.]

Türksprachen

17465. V. V. *Bartol'du* Turkestanskie druz'ja, učeniki i počitateli. (Red.: A. E. Šmidt i E. K. Betger). — Taškent: Obšč. dlja izuč. Tadžikistana 1927. XI, 554 S., 1 B., Tfn. 4⁰. ((T.)) Ai 320. 4⁰.

17466. Bibliotheca Orientalis Hungarica. 1. — Budapest: Kőrösi Csoma-Ges.; Leipzig: Harrassowitz 1928. Bb 1205. 4⁰.
1. *Brockelmann,* C.: Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšyarīs Divān Luyāt at-turk bearb. — 1928. VI, 252 S. 4⁰. ((Vf.))

17467. Mir-Ali-Šir. Sbornik k pjatisotletiju so dlja roždenija. (Red.: V. V. Barthold). — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1928. 174 S. [Gedenkschr. z. 500. Geb. d. Dichters 'Alī Šīr Newā'ī.] ((T.)) Fa 2955/240.

17468. *Uššaqyzāde* Ḫālid Dijā: Kenarda qalmyš. — Istanbol: Iqbāl 1342/1924. 308 S. Fa 3060/140. §

17469. *Piri Re'is*: Baḥrīje. Das türk. Segelhandbuch f. d. Mittelländ. Meer vom J. 1521. Hg., üb. u. erkl. von Paul Kahle. Bd. 1, Lief. 1; 2, Lief. 1. — Berlin: de Gruyter 1926. 4⁰. ((R.)) Fa 2962. 4⁰.

17470. Kul'tura i pis'mennost' vostoka. Sbornik Vsesojuznogo Centralnogo Komiteta Novogo Tjurkskogo Alfavita. Kniga 1. — Moskva 1928. Bb 801. 4⁰.

17471. Stenografičeskij Otčet pervogo plenuma Vsesojuznogo Central'nogo Komiteta Novogo Tjurkskogo Alfavita, zasedavšego v Baku ot 3-go do 7-go junja 1927 g. — Moskva 1927. II, 175 S. Fa 2271.

17472. Trudy Obščestva Izučenija Čuvašskogo Kraja. Tom 1, vyp. 1. — Čeboksary 1928. ((T.)) Fah 4027.
1. *Smolin,* V. F.: Abaševskij mogil'nik v Čuvasskoj Respublike. ⟨Očerk archeol. raskopok v 1925 g.⟩. — 1928. 40 S., 24 A.

17473. *Radloff,* W.: Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien n. d. Tode d. Vf. mit Erg. von S. Malov hrsg. — Leningrad: Akad. d. Wiss. 1928. VIII, 305 S., 3 Tf. 4⁰. ((T.)) Fap 6085. 4⁰.

17474. *Kemal* Pascha, Gasi Mustafa: Die neue Türkei 1919—27. Rede ... (1.) — Leipzig: K. F. Koehler 1928. ((R.)) Fa 2846/105.
1. Der Weg zur Freiheit 1919—20. (Nach d. franz. Fassg. übers. v. Paul Roth, Einf. u. Anm. von Kurt Koehler). — 1928. XX, 424 S.

17475. *Ostrorog,* Léon, Count: The Angora Reform. — London: Univ. of London Pr. 1927. 99 S. Ng 724. §

17476. *Klinghardt,* Karl: Türkische Bäder. — Stuttgart: J. Hoffmann (1927). 84 S., 85 A., 1 Kt. 4⁰. ((R.)) Qb 563. 4⁰.

Ostasien

Aus dem Katalog der Bibliothek A. CONRADY (Leipzig: Asia Major) sind teils für die Bibliothek der D. M. G., teils für das Orientalische Seminar der Universität Halle folgende Nrn. gekauft worden: 5, 10, 15, 17, 18, 35, 37, 42, 50, 51, 55, 56, 70, 74, 81, 82, 90, 92, 93, 98, 101, 109, 112, 113, 116, 143, 149, 150, 161, 169, 176, 187—189, 191, 192, 199, 204, 233, 242; 779, 877, 898, 955, 969, 1652—53.

17477. *Edkins*, Joseph: A Grammar of the Chinese colloquial language commonly called the Mandarin dialect. 2. ed. — Shanghai: Presbyt. Miss. Pr. 1864. VIII, 279 S. ((Or. Sem.)) Ffm .

17478. *Lessing*, Ferd. u. Wilh. Othmer: Lehrbuch der nordchinesischen Umgangssprache 1, 1, 2. — Tsingtau: Deutsch-Chines. Dr. u. Vs. 1912. ((Or. Sem.)) Ffm .

17479. *Giles*, Herbert A.: A Chinese-English Dictionary. 2. ed., rev. & enl. — Shanghai: Kelly & Walsh; London: Quaritch 1912. XVIII, 1711, 84 S. 4⁰. ((Notgem.)) Ffm. 7021. 4⁰.

17480. Szŭ-pu ts'ung-k'an. — (Shanghai: Commercial Pr. 1926—28.) ((Notgem.)) Ffm 10050. §

17481. P'ei-wên-yün-fu. [Photolith. Nachdr., mit neuem Index]. 213 B., 100 pên in 10 t'ao. — Shanghai: Sao-yeh-shan fang [1927]. Ffn 6230. §

17482. Ch'ung-k'o Sung-pên Shih-san-ching chu-shu. [Hg.:] Yüan Yüan. [Lith. Nachdr. d. Ausg. Nan-ch'ang 1815—26]. 80 pên in 8 t'ao. — Shanghai: Chin-chang (1926). Ffo 55. §

17483. Pai-tzŭ ch'üan-shu. [Erg. Nachdr. d. Ausg. Wu-ch'ang 1875 ff.] 492 B., 110 pên. — Wu-ch'ang: O-kuan-shu-ch'u (1912). Ffq 121. § [100 Philosophen, Ges. Werke.]

17484. *Witte*, J.: Mê Ti. Der Philosoph d. allg. Menschenliebe u. sozialen Gleichheit im alten China. Ein Quellenbuch. — Leipzig: Hinrichs 1928. 56 S. ((Or. Sem.)) Ffq .

17485. *Liu* Chih-chi: Shih t'ung. [Mit d. Komm. d. P'u Ch'i-lung, 1752, hrsg. v. Ts'ao Chü-jên. 2. Aufl.] — (Shanghai: Liang-ch'i t'u-shu-kuan 1926). 26, 34, 1, 477 S. [„Geschichtskunde"]. Ff . §

17486. *Tsen* Tsonming [Tson-ming]: *Anciens poèmes chinois d'auteurs inconnus*, traduits. Nouv. éd. rev. et augm. — Lyon: Desvigne; Paris: Leroux 1927. 118 S. Ff . §

17487. *Tsen* Tsonming: Rêve d'une nuit d'hiver <Cent quatrains des Thang>, traduits. — Lyon: Desvigne; Paris: Leroux 1927. 113 S. Ff . §

17488. Laò-tsè's Taò te kīng. Aus d. Chin. ins Dt. übers., eingel. u. comm. von Victor v. Strauss. (Rodar-Neudr.) — Leipzig: Asia Major 1924. LXXX, 357 S. ((Or. Sem.)) Ffs .

17489. Chuang Tzŭ, mystic, moralist, and social reformer. Transl. from the Chin. by Herbert A. Giles. — London: Quaritch 1889. XXVIII, 467 S. [m. Not. von A. CONRADY.] ((Or. Sem.)) Ffs .

17490. *Hu Shih*: Wên-ts'un. [Folge 1, 10. Aufl.; F. 2., 4. Aufl.]. — [Shanghai: Oriental Bk. Co. 1927). 8 pen. [67 + 47 Aufsätze]. Ff . §

17491. *Hu Shih*: Chung-kuo chê-hsüeh-shih ta-k'ang. — Outlines of hist. of Chinese philosophy. Vol. 1. 13. ed. — Shanghai: Commercial Pr. 1927. 4, 2, 2, 4, 398, 10 S. (Pei-ching ta-hsüeh ts'ung-shu. Peking Nat. Univ. Series 1.) Ff . §

17492. Chung-shan ta-hsüeh Chêng-chih hsün-yü. 1, 2–17, 19; 2, 1–8. — Kanton 1927. [Mitt. d. Abt. f. Polit. Erziehung d. Chung-shan Univ.] ((Notgem.)) Ff .

17493. Chung-shan ta-hsüeh Chêng-chih hsün-yü ts'ung-shu. 1—11. 13—18, 21, 22. — Kanton 1927. [Serie Polit. Erziehung d. Chung-shan Univ.] ((Notgem.)) Ff .

17494. Chung-shan ta-hsüh Chêng-chih hsün-yü pu ti-i kung-tso pao-kao. 1. — Kanton 1927. [Bericht d. Abt. f. Polit. Erziehung d. Chung-shan Univ.] ((Notgem.)) Ff .

17495. Chung-shan ta-hsüeh T'u-shu-kuan ts'ung-shu. 2. — Kanton 1927. [Serie d. Bibliothek d. Chung-shan Univ. — Bibliogr. d. Kuo-min-tang-Literatur.] ((Notgem.)) Ff .

17496. *Geil*, William Edgar: The Sacred 5 of China. — London: Murray 1926. 355 S., Tfn. ((Notgem.)) Ob 2385/250. §

17497. *Leuschner*, F. W.: Von den Ureinwohnern Chinas. Erste Nachrichten eines Sachkundigen über d. Volk der Jautze in d. Bergen d. Prov. Kwangtung. — Berlin: Heimatdienst-V. [1926.] 96 S. Oc 1983. §

17498. *Stevenson*, Paul Huston: The Chinese-Tibetan borderland and its peoples. Peking 1927. 16 ungez. Bl., Tfn. (Bull. of The Peking Soc. of Nat. Hist. 2, 2; SA.: China Journal 6, 1927) Oc 2069. §

17499. *Musso*, Giuseppe Domenico: La Cina ed i Cinesi, loro leggi e costumi. Vol. 1, 2. — Milano: Hoepli 1926. LXIV, 1494 S. Oc 2008. §

17400. *Wilhelm*, Richard: Ostasien. Werden u. Wandel des chines. Kulturkreises. — Potsdam: Müller & Kiepenheuer; Zürich: Orell Füssli (1928). 219 S. (Das Weltbild. 5.) Ng 36. §

17501. *Hermann*, Heinrich: Chinesische Geschichte. — Stuttgart: Gundert 1912. VII, 519 S. ((Or. Sem.)) Ng 119/700.

17502. *Amann*, Gustav: Sun Yatsens Vermächtnis. Gesch. d. chin. Revolution. — Berlin-Grunewald: Vowinckel 1928. XXVI, 270 S., 16 Tf., 1 Kt. ((R.)) Ng 39.

17503. *Soothill*, W[illiam] E[dward]: China and England. — London: Oxford Un. Pr. 1928. 228 S. Ng 249/5.

17504. *Rheinbaben*, Rochus Frhr. v.: Chinesische Verfassung 1900—1917. Eine Studie. — Berlin: R. v. Decker 1917. XI, 93 S. K 633. §

17505. Ōsaka tōyō gakkai. *Ajiya kenkyū*. — Research Review of the Osaka Asiatic Society. No. 1—6. — Osaka 1924—27. Fg 72.
1. *Kokura* Shimpei: Shiragi-go to Keishū-hokudō hōgen. — 1924. 19 S. [Die Sprache v. Silla u. d. Dialekt v. SO.-Korea.]
2. *I-toku-go*: Mō-go dōshi no shurui to sono katsuyō. [Konjug. d. mong. Verba]. — Watanabe Kuntarō: Manshū-go Joshin-go to Kan ji-on to no kankei. [Chin. Umschrift d. Mandschu u. Dschurdsch.] — 1925. 54 S.
3. *Watanabe* Kuntarō: Manshū-go tosho-mokuroku. — 1925. 32 S. [Mandschu-Bibliogr.]
4. *Nevsky*, Nicolas: A brief Manual of the Si-hia characters with Tibetan transcriptions. — 1926. XXIX, 84 S.
5. *Nakanome* Akira: Grammatik der Nikbun-Sprache ⟨des Giljakischen⟩. Aus d. Jap. übers. von W. Othmer. — 1927, 45 S.
6. *Asai* Keirin: Marai-hantō ni okeru Marai go-on no chihō teki sa-i ni kansuru sokobaku no kōsatsu. — 1927. 22 S. [Zur Phonetik d. malai. Mundarten auf d. malai. Halbinsel.]

17506. *Claudel*, Paul: The East I know. Transl. by Teresa Frances and William Rose Benét. — New Haven: Yale Un. Pr.; London: Oxford Un. Pr. 1914. XIII, 199 S. Eh 88.

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Ehrenmitglieder:

Durch Beschluß des Vorstands der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft sind zu Ehrenmitgliedern der Gesellschaft ernannt:

1 Prof. Dr. W. Barthold, Mitglied der Akademie, Leningrad.

2 Sir George A. Grierson, K. C. I. E., Ph. D., D. Litt., LL. D., F. B. A., I. C. S., Rathfarnham, Camberley, Surrey.

3 Exzellenz Blattengeta Heroui Wolde Selassie, Generaldirektor des Ministeriums für Auswärtige Angelegenheiten der Äthiopischen Regierung, Adis Abeba.

4 Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Jacobi, Bonn.

5 Sir John Marshall, K. C. I. E., M. A., Litt. D., F. S. A., Director-General of Archaeology, Benmore, Simla.

6 Regierungsrat Prof. Dr. Christian Snouck Hurgronje, Leiden.

7 Sir Aurel Stein, K. C. I. E., Ph. D., D. Litt., D. Sc., Srinagar, Kashmir.

Neue Mitglieder:

2579 Herr Dr. Alfred Hermann, Leipzig S 3, Dohnaweg 22.

2580 Herr Friedrich Blome, Präfekt und Lektor der semitischen Sprachen, Paderborn, Leostr. 21.

2581 Herr Friedrich A. Baepler, Berlin N 24, Oranienburgerstr. 76 a, Domkanditatenstift.

2582 Herr Prof. Dr. J. R. Rypka, Prag-Smichow, Holeckova 18.

2583 Herr Priv.-Doz. Dr. Fritz Sperber, Bonn a/Rh., Königstr. 68.

2584 Herr Herbert Pierrepont Houghton, Carleton College, Northfield Minnesota U. S. A. 119 College Avenue.

2585 Herr Studienrat Dr. Max Pieper, Berlin-Wilmersdorf, Sachsischestr. 40.

2586 Herr Dr. phil. Friedrich Weinrich, Eschwege/Werra.

2587 Herr Dr. phil. Kurt Levy, Bonn a/Rh., Poppelsdorfer Allee 24.

2588 Herr Richard Ettinghausen, Frankfurt a/M., Palmstr. 11.

2589 Herr Dr. phil. Friedrich von Suhtscheck, Graz, Rechbauerstr. 37.

2590 Herr Prof. Dr. Robert E. Hume, New York, City. Union Theological Seminary.

2591 Herr Rev. N. Levison, The Manse, Johnshaven, Kincardineshire (Schottland).

2592 Herr D. A. J. Cardozo, London NW 2. Cucklewood. 39 Anson Road.
2593 Herr P. Otto Varga, O. Cist., Abtei Zirc. (Ungarn) Komitat Veszprém.
2594 Herr R. Zeller, Pfarrer a. D., Weinsberg, Heilanstalt.
2595 Herr Dr. Martin Johannessohn, Berlin N 113, Schivelbeinerstr. 39, III.
2596 Herr Direktor Hjalmar Lindquist, Göteborg (Schweden), Navigationsskolan.
2597 Herr Otoyo Tanaka, Tokyo (Japan), 21, Naka-6-Bancho, Kojimachiku.
2598 Herr Kiyoshi Nakano, Tokyo (Japan), 79, 5-Chôme, Minamo machi Aoyama Akasakaku.
2599 Herr Seiren Matsunami, Tokyo (Japan), 1, Hiroomachi, Azabuku.
2600 Herr Dr. Michael Wilensky, Berlin NW 87, Hansa Ufer 7.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1928 eingetreten:

148 Das Indogermanische Seminar der Friedrich Wilhelms Universität, Berlin C 2.
149 The University Library Glasgow (Scotland).

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.

Herr Dr. C. van Arendonk, Leiden, Hoelgracht 58.
Herr Prof. Dr. Friedr. Baumgärtel, Greifswald, Wolgaster Landstr. 70.
Herr Prof. Dr. Georg Beer, Heidelberg, Steigerweg 51.
Herr Priv.-Doz. Lic. theol. Joachim Begrich, Marburg a/L., Sybelstr. 15.
Herr Prof. Dr. L. Blau, Budapest VIII, József-kör-ut 27, II.
Herr Prof. Dr. F. M. Th. Böhl, Leiden, Rapenburg 53.
Herr Prof. Dr. Hans Bonnet, Bonn a/Rh., Quantiusstr. 8.
Herr Dr. Walter Braune, Halle a/S., Rainstr. 23.
Herr Prof. Dr. Georg Eißer, Tübingen, Kaiserstr. 8, I.
Herr Priv.-Doz. Dr. Kurt Galling, Halle a/S., Boelckerstr. 97.
Herr Dr. Joh. de Groot, Groningen (Holland).
Herr Prof. Dr. Erich Haenisch, Leipzig S 3, Marienbrunn, Lerchenrain 16.
Herr Dr. J. Hallauer, Pfarrer am Münster, Schaffhausen, Herrenacker 4.
Herr Priv.-Doz. Dr. Gustav Haloun, Halle a/S., Herderstr. 9.
Frl. Priv.-Doz. Dr. Betty Heimann, Halle a/S., Mühlweg 8.
Herr cand. phil. J. Albert Janson, Riga (Lettland), Lehrer-Institut.
Herr Priv.-Doz. Dr. H. Jensen, Kiel, Schillerstr. 23.
Herr Karl Kapp, Deutscher Konsul, Bombay (Indien), Deutsches Konsulat.
Herr Dr. G. A. Kohut, New York, City, 40 West 68th Street.
Herr Pfarrer Dr. Curt Kuhl, Berlin-Frohnau, Markgrafenstr. 50/51.
Herr Prof. Dr. B. Landsberger, Marburg a/L., Lutherstr. 4.
Herr stud. theol. Kurt Möhlenbrink, Leipzig C 1, Grimmaischestr. 32, II. (Mauricianum) Alttestamentl. Seminar.
Herr Dr. med. F. G. Reinhold Müller, Einsiedel, Bez. Chemnitz.
Herr Th. Oestreicher, Heidelberg, Hirschstr. 17.
Herr stud. phil. Curt Peters, Paderborn, Leokonvikt.
Herr Dr. M. Plessner, Berlin-Halensee, Westfälischestr. 41, II.

Herr Prof. Dr. Arno Poebel, Rostock, Schillerstr. 16.
Herr Konrektor F. Pohl, Alttschau b/Neusalz a/Oder (Nieder-Schlesien).
Herr Lic. Gottfried Quell, Rostock, Schliemannstr. 34.
Herr Dr. Oskar Rescher, Konstantinopel-Galata, Boite 70.
Herr Prof. Dr. Julio Nathaniel Reuter, Helsingfors, Museigatan 15.
Herr Prof. Dr. Hellmut Ritter, Konstantinopel-Kuru, Çesme Yalilar Caddesi 101.
Herr Dr. W. H. D. Rouse, Cambridge (England), Histon Manor.
Herr Dr. Walter Ruben, Bonn a/Rh., Poppelsdorfer Allee 88.
Herr Prof. Benoy Kumar Sarkar, Entally, Calcutta, 45 Police Hospital Road.
Frau Dr. Vera Schaarschmidt, Bielefeld, Wertherstr. 17.
Herr Prof. Dr. Hans Schmidt, Halle a/S., Georgstr. 7.
Herr Pfarrer Joh. Schoene, Hamburg-Fuhlsbüttel, Husum. Kirchweg 6.
Frl. Dr. Lore Spindler, Berlin-Lichterfelde, Ringstr. 40.
Herr Pastor Hermann Stocks, Hoffnung, Post Barmstedt (Holstein).
Herr Prof. Dr. Rud. Strothmann, Hamburg, Inselstr. 29.
Herr Universitätslektor J. C. Tavadia, Hamburg-Fuhlsbüttel, Woermannweg 2.
Herr Dr. phil. Karl Tiemann, Frankfurt a/M. W 13., Sophienstr. 85.
Herr Revisor Arthur Vetter, Dresden-A., Sidonienstr. 13, III.
Herr Prof. Dr. Berthold Weis, Direktor des deutschen Staatsrealgymnasiums, Pilsen, Luxemburská 17.
Herr Dr. Max Weisweiler, Berlin, Preußische Staatsbibliothek. Unter den Linden 38.
Herr Pfarrer Paul Weyer, Alpenrod, Oberwesterwaldkreis.
Herr Dr. Alfred Wiener, Charlottenburg 5, Riehlstr. 3.
Herr Priv.-Doz. Dr. Walther Wolf, Leipzig C 1, Humboldtstr. 2.
Herr Prof. Dr. J. Houghton Woods, Cambridge, Mass. U. S. A., 29 Follen Street.
Herr Dr. phil. Kurt Wulff, Hillerödsholm, Hilleröd, Dänemark.
Herr Stud.-Ass. R. Wurm, Speyer, Hum. Gymnasium.
Herr Prof. Dr. Heinrich Zimmer, Heidelberg, Quinckestr. 12.
Herr Prof. Dr. H. Zimmern, Leipzig S 3, Marienbrunn, Lerchenrain 10.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Frl. Dr. Frida Behnk, Charlottenburg.
Herr Arnold Joseph Christoffels, Köln a/Rh.
Herr Prof. Henry Engländer, Cincinnati.
Frau Elisabeth von Gans, Oberursel.
Herr Prof. Dr. Fritz Graebner, Berlin-Lichterfelde.
Herr Peter Kahane, Berlin.
Herr Direktor Dr. O. Kümmel, Berlin.
Herr Sprachlehrer W. Lommatzsch, Bremerhaven.
Herr Prof. D. Julius Richter, Berlin-Steglitz.
Herr cand. phil. Herbert Rosinski, Berlin-Dahlem.
Herr R. Ruseler, Oldenburg.

Herr Reg.-Rat Werner Stern, Magdeburg.
Herr Pastor Lic. Stollberg, Nordhausen.
Herr Dr. Paul Tedesco, Wien.
Herr Dr. K. Welz, Fulda.
Herr Schriftsteller Hans Felix Wolff, Berlin.

Verstorben:

Herr Prof. Dr. Maurice Bloomfield, Baltimore.
Herr Verlagsbuchhändler Dr. Karl Hiersemann, Leipzig.
Herr Prof. Dr. Gust. Klameth, Olmütz.
Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. M. Lidzbarski, Göttingen.
Herr Dr. Henry Preserved Smith, Poughkepsie.
Herr Prof. Dr. Otto Weber, Berlin.



Druck von G. Kreysing in Leipzig.

